# التحيز والموضوعية فى تقرير حالة مصر الدينية

إبراهيم البيومى غانم

مركز يافا للدراسات والأبحاث

إسم الكتاب: التحيز والموضوعية فى تقرير حالة مصر الدينية .

المؤلف: إبراهيم البيومى غانم.

الناشر: مركز يافا للدراسات والأبحاث - القاهرة.

سنة النشر: ١٩٩٧.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿إنْ أريد إلا الإصلاح ما استطعت. وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب﴾

صدق الله العظيم

# مُقَدِّمَة

«تقرير الحالة الدينية فى مصر» الذى صدر فى نهاية سنة ١٩٩٦ عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، هو تقرير جديد ومهم وربما كان الأول من نوعه فى مصر وفى العالم العربى كله.

وقد شاركتُ فى مناقشة مخطوطة التقرير ضمن عدد من كبار الأساتذة والمفكرين فى مصر من المسلمين والأقباط فى جلسة عقدها مركز الأهرام بتاريخ ٣٠ من مايو سنة ١٩٩٦. وكان من بين المشاركين المستشار طارق البشرى، نائب رئيس مجلس الدولة، والأستاذ فهمى هويدى الكاتب والمفكر المعروف، والدكتور المستشار وليم سليمان قلاده، نائب رئيس مجلس الدولة سابقاً، وعضو المجلس الملى للأقباط الأرثوذكس حالياً.

وقد أبدى المشاركون الكثير من الملاحظات النقدية على مخطوطة التقرير كلٌ فى الجزئية التى كلف بقراءتها وإبداء ملاحظاته عليها. وكانت ملاحظاتى حول القسم الخاص بالإفتاء، ووزارة الأوقاف. وما أبديته من ملاحظات نقدية، قمت بتسليمه مكتوباً للأساتذة محررى التقرير فى ذات الجلسة، كما فعل معظم المشاركين.

وعندما صدر التقرير فى صورته النهائية، وجدتُ أن معظم الملاحظات التى أبديتُها فى الجلسة المذكورة، لم يتم الأخذ بها. وكانت فى معظمها ملاحظات متعلقة بتصحيح أخطاء فى «المعلومات» و«الوقائع» و«التواريخ» التى تضمنها القسم الخاص بالأوقاف والإفتاء فى مصر.

ظلت الأخطاء كما هى ـ للأسف الشديد ـ وعندما طالعت بقية أجزاء التقرير، وجدت أن هناك الكثير من الملاحظات النقدية التى يجب لفت النظر إليها، وتداركها بقدر الإمكان خاصة وأن سياسة المركز فى طبع التقرير هى طبعه أكثر من طبعة وبأعداد قليلة؛ كل طبعة منها فى حدود ألف نسخة.

والذى حدث أن أصدقاءنا فى مركز الأهرام ـ المسئولين عن هذا التقرير ـ لم يتقبلوا النقد من أساسه، ودارت بيننا مناقشات طويلة، أصرَّ خلالها الأستاذ نبيل عبدالفتاح ـ رئيس تحرير التقرير ـ على رفض فكرة كتابة نقد للتقرير، متذرعا بأسباب كثيرة، ليس من المهم ذكرها، نظراً لأنها لا تتعلق بأمور علمية أو اعتبارات منهجية أو شيء من هذا القبيل، وإنما باعتبارات رآها الأستاذ نبيل مهددة لاستمرارية صدور التقرير فى السنوات المقبلة، حتى وإن كانت هذه الانتقادات مجرد تصحيحات لأخطاء «معلوماتية»، من غير اللائق أن يصدر التقرير وهو يئن من كثرتها، وفداحتها.

لم أستطع الوقوف على الأسباب الحقيقية التى تكمن خلف وجهة النظر الرافضة لفكرة كتابة نقد علمى لتقرير علمى يراد له أن يكون رصيناً وجاداً، إلا بعد مضى فترة من الوقت، قام خلالها الأساتذة معدو التقرير بجهود مكثفة من الاتصالات، والأعمال التى تؤكد تبرمهم من توجيه أى نقد للتقرير، وكأنهم أرادوا أن يقولوا إن تقريرهم هو «الحق» الذى لا يأتيه الباطل، والصواب الذى لايجوز عليه الخطأ. أوأنه تقرير

«كامل الأوصاف» ولا عيب فيه، كما حاول أصاحبه أن يصوروه فى العديد من المقالات والتعليقات المنشورة فى صحيفة الأهرام وفى بعض الصحف الأخرى.

استلفت نظرى هذا الموقف الغريب من أخوة وزملاء أكاديميين أعرف عنهم الجدية، والإيمان بالرأى والرأى الآخر، والإيمان أيضا بأن أحداً لايملك الحقيقة بمفرده، ولا يستطيع إن أراد ذلك. بل كثيراً ماكنت أسمع منهم دروساً وعظات لدعوة غيرهم لعدم احتكار الحقيقة؛ ومع هذا فوجئت بأن يكون موقفهم على هذا النحو؟

ويبدو أن ثمة أربعة أسباب - على الأقل - تفسر لنا هذه الحالة. كل سبب منها يمثل «قيداً» يحول دون انطباق القول مع العمل أو «النظرية» التى يؤمن بها معدو التقرير، مع «الممارسة» التى مارسوها بالفعل، وهذه الأسباب - القيود هى:

١ - القيد الذاتى، الذى يجعل المرء يكره أن ينتقده أحد، ويجعله أيضاً لايفرق بين نقد «الموضوع»، ونقد الشخص صاحب الموضوع. ويتصور أن نقد أحدهما يعنى بالضرورة نقداً للآخر. ويؤثر أن يصم أذنيه بدلاً من أن يسمع النقد، ولا يفتحها إلا لسماع كلمات المدح والإطراء.

٢ - قيد التقليد، فالرافض للنقد معذور إلى حد ما، إذ ليس من تقاليدنا العلمية المعمول بها الآن شىء يشجع على النقد وممارسته، وتقبله -

وهو الأمر الأهم ـ وهذا «قيد عام» وشائع فى الثقافة العامة للمجتمع، وبين النخب العلمية والأكاديمية أيضا وإن بدرجات متفاوتة، تتراوح بين الرفض التام لأى نأمة نقد وبين القبول الجزئى أو الشفوى دون أن تكون هناك شجاعة كافية لمواجهة النقد العلنى المكتوب.

٣ ـ قيد «المؤسسة» ، حيث لايوجد تراث، أو سوابق نقدية تشير إلى أن أحداً قام بنقد المؤسسة التى يعمل بها إلا وكان مصيره إلى الهلاك. «فالمؤسسة مقدسة»، وإن كان ولابد من نقدها ففى الجلسات الخاصة، والمكاتب المغلقة. (وقد لاحظ الجميع أنه لم تصدر كلمة نقد واحدة للتقرير، من أى من الأساتذة العاملين بمركز الأهرام).

٤ ـ قيد «التمويل الأجنبى»، والحقيقة أننى فوجئت بوجود هذا القيد فى الحالة التى نتحدث عنها، كما فوجىء كل من قرأ التقرير. إذ إن «تقرير الحالة الدينية فى مصر» هذا ممول من مؤسسة ألمانية هى «كونراد إديناور». كما وردت بذلك إشارة فى مقدمة التقرير. وإن كانت إشارة مجملة لم تكشف عن حجم هذا التمويل، ولا عن شروطه، كما تقضى بذلك «الشفافية» و«العلنية» التى يؤمن بها الذين يقبلون التعاون مع المؤسسات والجهات الأجنبية فى مجالات البحث العلمى. وأياً كان الأمر فإن المثير فى الموضوع أن مؤسسة عريقة وغنية كمؤسسة الأهرام تمد يدها لجهة أجنبية من أجل إصدار هذا التقرير.

وفى ظل التمويل الأجنبى يصبح هناك قيد إضافى يجعل النقد عملاً

غير مرغوب فيه، بل عملاً من أعمال تخريب «البرستيج» العلمى والأكاديمى أمام «الأجانب».

إن هذه الأسباب ـ القيود الأربعة هى مجرد اجتهاد يؤخذ منه ويترك، لتفسير حالة «رفض النقد» التى أشرنا إليها.

وفى الصفحات التالية نعيد نشر المقالة النقدية المطولة التى كتبناها عن «تقرير الحالة الدينية فى مصر»، وذلك استجابة لرغبة الكثيرين من الأساتذة والأصدقاء، وقد سبق نشرها بجريدة الشعب ـ على حلقتين بتاريخ ١٣ و ٢٠/ ١٢/ ١٩٩٦ ـ بعنوان: «التحيز والموضوعية فى تقرير حالة مصر الدينية»، ونرفق بها مقالة نقدية أخرى حول الموضوع نفسه للأستاذ فهمى هويدى، ومقالة أخرى فى نقد الخطاب العلمانى سبق أن نشرناها سنة ١٩٩٤.

والله من وراء القصد

**إبراهيم البيومى غانم**

رمضان ١٤١٧ ـ يناير ١٩٩٧

# التحيز والموضوعية فى تقرير حالة مصر الدينية

صدر تقرير جديد عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام يحمل عنوان «تقرير الحالة الدينية فى مصر» وقد جاء صدوره فى نهاية سنة ١٩٩٦، مصحوباً بحملة إعلانية منظمة (فى الصحافة والتليفزيون) للتنويه بأهميته كأول عمل علمى يصدر فى هذا الموضوع، وباعتباره تقريراً «يتسم بمنهجه العلمى وتحليلاته الرصينة للحالة الدينية للمسلمين والأقباط معاً (مقال سيد يسين بالأهرام ٢٨/ ١١/ ٩٦) وباعتباره عملاً «يستند إلى قاعدة معلومات صحيحة فيما يتصل بالدين فكرياً وسياسياً ومؤسسياً»، و«يلقى مزيداً من الضوء على الجوانب المشرقة لوجه الأمة المصرية» (مقال أيمن عبدالوهاب بالأهرام ٢٩/ ١١/ ٩٦).

أما من حيث أهمية التقرير فأمر لايختلف عليه اثنان، بل هو عمل ريادى بحق ليس فقط لأنه يتناول موضوعاً لايزال مجهولاً إلى حد كبير ـ كما ذكر محرر التقرير فى مقدمته ـ وإنما لأنه يتناول موضوعاً هو من صميم الخصوصية الحضارية والثقافية لمصر، ولأن مادة هذا الموضوع عبارة عن «صناعة محلية» بالدرجة الأولى، إذ تتناول أعرق المؤسسات الدينية، وأهم الحركات والجماعات الشعبية، وتفاصيل أعمالها وعلاقاتها بمختلف أطراف الوجود السياسى والاجتماعى داخل مصر وخارجها.

وأما من حيث كونه تقريراً «يتسم بمنهجه العلمى وتحليلاته الرصينة» و«يستند إلى قاعدة معلومات صحيحة» فهذا أمر لنا فيه نظر، ولدينا عليه

جملة من الملاحظات النقدية العلمية، عنَّت لنا بعد قراءته كلمة كلمة مرتين متتاليتين. وقد تهيَّبت كثيرا قبل أن أمارس النقد فى هذا التقرير لكونه صادراً عن مؤسسة علمية لها سلطة أكاديمية كبيرة ولكن شجعنى على تسجيل هذه الملاحظات وإعدادها للنشر أمران: أولهما: هو ما أعرفه عن معدَّى التقرير من الجدية والكفاءة من الناحية العلمية ـ الأكاديمية، وإيمانهم ـ المفترض ـ بأهمية النقد العلمى قولاً وعملاً.. وثانيهما: هو كثرة ماوجدته من ملاحظات نقدية جوهرية فى محتويات التقرير مما لايجوز السكوت عليه، وخاصة أن التقرير قد نال حقه من المدح، و«المدح» وحده فقط عبارة عن «ذبح»، حسب تقاليد موروثنا الثقافى الأصيل، وكما ذهب إلى ذلك ـ مثلاً ـ ابن رشيق فى كتابه «العمدة»، فلا بأس بقليل من النقد حتى لايصدق علينا قول القدامى: «ماقال لا إلا فى تشهده» الأمر الذى سنعرض له بشىء من التفصيل مع ضرب مثال أو أكثر على كل ملاحظة، وذلك على مستويين اثنين: أولهما: المستوى المعرفى المعلوماتى، والمفترض فيه أن يجيب التقرير عن سؤال: ماذا تعرف عن الحالة الدينية فى مصر بالاعتماد على المعلومات الدقيقة والصحيحة؟ وثانيهما: هو المستوى المنهجى التحليلى ، والمفترض فيه أن نرى دقة المفاهيم المستخدمة، ومدى قدرتها التفسيرية بالنسبة للموضوع الذى نتناوله.

ولكننا نبدأ بثلاث ملاحظات عامة، الأولى: تخص «تقسيم التقرير» والثانية: تتعلق بإشكالية «الصور النمطية» التى حاول التقرير معالجتها، والثالثة: خاصة «بالمرجعية الفكرية» للتقرير.

### ١. تقسيم التقرير:

التـقريـر مقـسم إلـى أربعـة أقسـام من الـناحـية الـشكـلية هى: قـسم للمـؤسسات الدينـية الرسميـة، وقسم للـحركات الدينـية غير الرسـمية، وقسم خاص بالعـمل الأهلى والطوعى الإسلامى والمسيـحى، وقسم أخير عن تفاعلات الحالة الـدينية فى مصر خلال سنة ١٩٩٥. (وملحـق بالتقرير عبارة عن قاموس يشرح أهم الألفاظ والمصطلحات المستخدمة فيه).

أما من الـناحية الموضوعـية فالتقريـر منقسم إلـى قسمين فقط أحـدهما إسلامى، والآخر مسـيحى، ولا يعيب هذا التـقسيم أنه كذلك، وإنما يـعيبه عدم دقة «المـعيار» الذى علـى أساسه تم اختيـار موضوعات كل قـسم من ناحية، واسـتخدام مصطلحات واحـدة لوصف موضوعات القسـمين معاً من ناحية أخرى، دون مراعاة لاختلاف كل منهما عن الآخر.

فمعيار القسم الأول من التقـرير (صـ٢٣ ـ صـ١٥٨) هو كما يوضحه عنـوانه «المؤسسـات الدينـية الرسـمية»، وقد أدرج فـى الجانب الإسـلامى «الأزهر الشـريف، ووزارة الأوقاف، ودار الإفتاء» وفـى الجانب المسـيحى أدرج «الكنائـس الثلاث: الأرثوذكسية، والكـاثوليكية، والإنجيـلية ودراسة خاصة عن نظام الرهبنة والتكريس والتفرغ فى الكنائس الثلاث».

وإذا كان معـيار «المؤسسـة الدينية الـرسمية» ينـطبق على مـوضوعات الجانب المسيحـى؛ إلا أنه لاينطبق على موضوعـات الجانب الإسلامى لأنه لايصدق عـلى موضوعاتـه وصفها بأنـها «مؤسسيـة دينية»، وإن كانـت لها الصفة الرسمية.

فالأزهر الشريف (جامعاً وجامعة ومشيخة) هو عبارة عن هيئة مدنية بكل مالهذا التعبير من معنى وهو معهد علمى عريق، وأقدم جامعة للاجتهاد وإنتاج العلم الشرعى، ولم تعرف له سلطة كهنوتية على المسلمين وإنما له سلطة إرشادية وعلمية فقط.

ووزارة الأوقاف هى الأخرى ليست مؤسسة دينية، وإنما هى منذ نشأتها سنة ١٩١٣ مؤسسة حكومية، وجزء من الجهاز التنفيذى الحكومى، ووزيرها عضو بمجلس الوزراء يختاره ويعزله رئيس الجمهورية ـ أو رئيس حزب الأغلبية ـ وليست له سلطة دينية، وإنما له صلاحيات إدارية يمارسها بحكم منصبه فقط. بل إن سلطت وزارةالأوقاف ووزيرهالا تخرج عن كونها سلطات تفويضية، تقوم بها الوزارة والوزير نيابة عن أصحاب الأوقاف وطبقاً لشروطهم التى ضمنوها حجج أوقافهم.

أما دار الإفتاء، فهى ليست مؤسسة دينية أيضاً، وإنما هى وظيفة علمية يمارسها فضيلة المفتى لبيان الحكم الشرعى واجب الاتباع، وفق مايؤديه إليه اجتهاده، ولكنه لايملك سلطة فرضه على أحد، كما أنه ليس من سلطته مصادرة الاجتهادات الأخرى التى تتوفر لها شروط الاجتهاد المعتبرة.

نحن إذن أمام نوعين من المؤسسات ـ إن تجاوزنا عن حساسيات مصطلح المؤسسة ـ: نوع مدنى رسمى وهو يشمل الأزهر، ووزارة الأوقاف، ودار الافتاء (التى هى جزء من وزارة العدل)، ونوع آخر هو «المؤسسات الدينية» المسيحية وهى تشمل الكنائس الثلاث المذكورة وملحقاتها. وعدم إدراك هذا الفرق يؤدى إلى الخلط وإلى عدم الدقة العلمية.

## ٢. إشكالية الصور النمطية:

من أهم إشكاليات النظر إلى الحالة الدينية فى مصر إشكالية «الصور النمطية» والمقصود بها تلك الانطباعات التى تتمتع بقدر من الشيوع رغم أنها غير علمية وغير مستندة إلى معلومات صحيحة، عن ظواهر التدين وجماعاته ومؤسساته. وقد أكد محررو التقرير عزمهم على «نزع الصور النمطية والإدراكات السلبية حول الأديان، والمؤسسات الدينية المختلفة عبر البحث الأكاديمى الرصين، وبناء الحد الأدنى من المعلومات الأساسية اللازمة لإجراء بحوث ودراسات التقرير» (ص ٢٢).

إن التنويه إلى خطورة سيادة «الصور النمطية» على هذا النحو هو من أهم إيجابيات هذا التقرير. ولكن هل نجح فى إنجاز مهمة نزع تلك «الصور النمطية»؟ الإجابة هى أنه نجح «نصف نجاح» كان من نصيب الجانب المسيحى الذى قدم كماً من المعلومات المتكاملة والموثقة، بينما لايخرج القارىء إلا بذات الصور النمطية السائدة عن الجانب الإسلامى، بل وبمقدمات جديدة «لصور نمطية» إضافية ـ وسلبية ـ وخاصة فيما يتعلق بالأزهر الشريف وشيوخه ـ وسنبين ذلك بعد قليل ونرجو ألا يقدر لهذه الصور أن تسود ـ وسنرى أن التقرير قد استخدم فى تأكيد تلك الصور والإضافة إليها آليات مختلفة منها ذكر «معلومات غير صحيحة»، إلى درجة تمثل «كارثة معلوماتية» ـ بكل أسف ـ فيما يخص الموضوعات الإسلامية-، ومنها أيضا استخدام «مفاهيم متحيزة» ، و«إهمال جوانب مهمة» فيما يخص الجانبين المسيحى والإسلامى معاً.

### ٣- المرجعية الفكرية للتقرير:

ثمة مرجعية فكرية حاكمة لمختلف أقسام التقرير، بغض النظر عن اختلاف طبيعة موضوعات كل قسم. والمقصود بالمرجعية هنا: ذلك النسق القياسى الأساسى الذى يحدد الرؤية العامة فى النظر إلى الموضوع محل البحث، والحكم عليه، ومرجعية التقرير بهذا المعنى هى المرجعية الليبرالية بمعناها الغربى العلمانى.

وسنرى أن اعتماد هذه المرجعية بمفرداتها ومصطلحاتها قد أدى إلى كثير من الأخطاء والتحيزات المنهجية وخاصة أن محررى التقرير قد استخدموها بصرامة فى النظر إلى مختلف موضوعات وفاعليات الجانب الإسلامى فمثلاً عندما يصف التقرير فتاوى فضيلة المفتى السابق (شيخ الأزهر الحالى) الشيخ سيد طنطاوى بأنها كانت «ليبرالية» (ص ٧٥) فإنه يحق للقارىء أن يسأل: وهل المطلوب أن تكون الفتاوى ليبرالية أم المطلوب أن تكون شرعية؟ ولئن أصبحت ليبرالية فهل يظل اسمها فتاوى أم تصبح شيئا آخر؟ وأيضا عندما يحكم التقرير على الطرق الصوفية بأنها «ذات صبغة استبدادية... فى الوقت الذى تأتى المشيخة عبر الوراثة وهى بالطبع - والكلمات من التقرير - طريقة غير ديمقراطية» (ص ٢٧٥) يحق للقارىء أن يسأل هنا كذلك: وهل المطلوب أن تكون الطرق الصوفية ديمقراطية؟ وما الذى يوجب ذلك؟ وهل إذا صارت ديمقراطية - على سبيل الفرض الجدلى - أتظل محتفظة بكونها طرقاً صوفية ذات طبيعة خاصة وأصيلة أم تصبح شيئا آخر كحزب سياسى مثلاً؟

وفيما يلى مزيد من الملاحظات النقدية بالتفصيل:

**أولا: معلومات متكاملة وأخرى شائهة وناقصة:**

أما تكامل المعلومات فقد كان ـ فى معظمه ـ من نصيب الأجزاء التى عرض فيها التقرير للكنائس الثلاث (الأرثوذكسية، والكاثوليكية، والإنجيلية) وحواشيها. وأما المعلومات الشائهة الناقصة فقد كانت من نصيب الأجزاء التى عرض فيها التقرير للأزهر الشريف، ووزارة الأوقاف، ودار الافتاء، والجماعات الإسلامية والجمعيات الأهلية الإسلامية، وحتى الجزء الخاص بالمفردات الإسلامية فى «القاموس» الملحق بالتقرير. لا نرى أن فى الأمر تعمداً، وإنما قد تكون هناك أسباب مهنية أخرى هى التى تقف خلف هذا الخلل الحاد الذى أصاب التقرير. وقبل أن نقدم بعض النماذج على التشوه والنقص فى هذا الجانب ، نشير إلى أن ثمة فرقاً بين نقص المعلومة وتشوهها من ناحية وهذا مالا يجوز الاختلاف فيه، وبين كيفية قراءتها وتأويلها بطريقة خاصة من ناحية أخرى وهذا أمر فيه متسع لاختلاف وجهات النظر. أما الأمثلة التى نسوقها هنا فهى مجرد عينات وليست على سبيل الحصر ، تدل على مدى التشوه فى المعلومات الخاصة بالحالة الإسلامية ومكوناتها التى عرضها التقرير.

**المثال الأول: عن الأزهر الشريف (المشيخة والجامع والجامعة)**

أورد التقرير (صـ ٣٠ ـ صـ ٤٢) تواريخ تولية كل شيخ تولى مشيخة الأزهر طبقاً للتقويم الميلادى فقط ـ وكان يجب أن يذكر التاريخ الهجرى أيضا ـ كما أن ما أورده يتسم بالنقص وعدم الدقة . فالشيخ عبدالله الشبراوى (مثلاً) لا يذكر التقرير متى تولى المشيخة ولا متى غادرها (صـ

٣٠)، وقد كان ذلك فى الفترة من ١١٣٧ هـ ـ ١١٧١ هـ/ ١٧٢٥ ـ ١٧٥٧ م. والشيخ مصطفى العروسى تولى المشيخة ـ حسب التقرير من سنة ١٨٦٠ إلى سنة ١٨٧٠ والصحيح أنه تولاها من سنة ١٨٦٤ إلى سنة ١٨٧٠ م / ١٢٨١ ـ ١٢٨٧ هجرية. وكان الأزهر قد بقى بلا شيخ لمدة أربع سنوات من ١٨٦٠ إلى ١٨٦٤ نتيجة لاضطرابات وقعت فيه آنذاك، وأدارته لجنة مكونة من أربعة شيوخ. وكان من أهم الجهود الإصلاحية للشيخ مصطفى العروسى أنه رفع لائحة إلى الخديوى إسماعيل فى ١٦من ربيع الثانى ١٢٨٢ وكان هدفها تطوير التعليم الأزهرى وتنظيمه.

والأمر ليس مجرد أخطاء فى عدد السنين والحساب ـ وهذا ليس بالأمر الهين فى تقرير علمى رصين ـ وإنما له تداعيات سلبية كثيرة تنتج صورة مشوهة فى ذهن القارىء، ومن ذلك مثلاً ماورد فى (صـ ٣٦) من أن الشيخ الظواهرى تولى المشيخة من سنة ١٩٢٩ إلى سنة ١٩٤٤، والصحيح أنه تولى سنة ١٩٣٠ عقب استقالة الشيخ المراغى فى تلك السنة احتجاجاً على رفض الملك لخطته فى اصلاح الأزهر وظل الشيخ الظواهرى إلى سنة ١٩٣٥ فقط (وليس إلى سنة ١٩٤٤ كما ذكر التقرير) وحدثت ثورة فى الأزهر كان على رأسها الشيخ الباقورى، عاد على إثرها الشيخ المراغى إلى المشيخة للمرة الثانية ليستمر إلى سنة ١٩٤٥ ويطبق جانبا كبيراً من خطته الإصلاحية. والتقرير لايشير إلى شىء من ذلك، بل يذكر معلومة غير صحيحة وهى أن فضيلة الشيخ المراغى قد استقال فى المرة الأولى «بسبب محاولة الحكومة حرمان شيخ الأزهر من بعض الأوقاف الخاصة به» (صـ ٣٦) فيتصور القارىء أن فضيلة الإمام الأكبر المراغى كان همه الحصول على نصيبه من أموال الأوقاف(!)

والحقيقة غير ذلك كما ذكرنا؛إذ إن استقالة الشيخ المراغى كانت بسبب عدم ترحيب القصر بخطته الاصلاحية. ولما أعيد الشيخ إلى الأزهر سنة ١٩٣٥ رأى أن يضع مشروع قانون لإصلاح الأزهر على الأساس الذى وضعه فى مذكرته الإصلاحية التى استقال بسببها، فصدر بذلك مرسوم بقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٣٦، وهو القانون الذى ظل معمولا به إلى قيام الثورة سنة ١٩٥٢ وبمقتضى هذا القانون أصبح التعليم الأزهرى ينقسم إلى ثلاث مراحل هى:

١ ـ ابتدائى: ومدته أربع سنوات، ويدرس فيه من مواد العلوم الدينية الفقه، والتوحيد، والسيرة النبوية، وسيرة كبار الصحابة، وتجويد القرآن الكريم. ومن مواد العلوم العربية الإنشاء والنحو والصرف والإملاء والمطالعات والمحفوظات، إلى جانب علوم التاريخ والجغرافيا والرياضة وتدبير الصحة والرسم والخط العربى.

٢ ـ ثانوى: ومدته خمس سنوات، ويدرس فيه من العلوم الدينية الفقه والتفسير والحديث متناً ومصطلحاً، والتوحيد. ومن العلوم العربية: النحو، والصرف والبلاغة... إلخ، إلى جانب المنطق وأدب البحث والمناظرة، والطبيعة والكيمياء وعلم الحياة، والتاريخ والجغرافيا.

٣ ـ العالى، وبه ثلاث كليات هى أ ـ كلية الشريعة ب ـ كلية أصول الدين جـ ـ كلية اللغة العربية.

وليس صحيحا أيضاً أن الشيخ حسن مأمون، كان رئيساً للمحكمة الشرعية عند صدور قانون الأزهر رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ كما يذكر

التقرير (صـ ٤٠) والصحيح أن المحاكم الشرعية كانت قد ألغيت منذ سنة ١٩٥٥ بموجب القانون رقم ٤٦٢ الصادر بتاريخ ٢٢/ ٩/ ١٩٥٥ وبدأ العمل به أول يناير ١٩٥٦ ـ وبالمناسبة لم يذكر التقرير حرفاً واحداً عن المحاكم الشرعية، لا قبل إلغائها ولا بعده ليقدم للقارئ طرفاً من تاريخها ودورها فى حياة المجتمع المصرى، وذكر التقرير عن الشيخ حسن مأمون أيضا أنه «كان أكثر المدافعين عن القوانين الاشتراكية» (صـ ٤٠، صـ ٤١) ولم يذكر أن الشيخ نفسه رفض إصدار بيان بأن الاشتراكية هى روح الإسلام، معلنا «أن الإسلام فوق جميع المذاهب السياسية» (راجع ماجدة صالح: الدور السياسى للأزهر صـ ٢٠٨) وبدون ذكر المعلومة الأخيرة يظل موقف الشيخ مأمون مشوهاً.

أمام الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر الدكتور عبدالحليم محمود، فيذكر التقرير عنه (صـ ٤١، صـ ٤٢) أن من مواقفه السياسية أنه «عارض قانون تطوير الأزهر رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١، إلى حد تقديم استقالته بسبب تبعية الأزهر لوزير شئون الأزهر، وأن الرئيس السادات استجاب لاقتراحه و«أصبح شيخ الأزهر بدرجة رئيس وزراء مالياً» (صـ ٤١) وهذا خطأ فادح ـ بل فاضح ـ إذ الحقيقة أن الشيخ عبدالحليم محمود عارض قرار الرئيس السادات «رقم ١٠٩٨ لسنة ١٩٧٤ بتنظيم وزارة الأزهر وتحديد مسئولياتها» وكان سبب اعتراضه ـ رضى الله عنه ـ أنه رأى أن ذلك القرار الجمهورى «تضمن مخالفات خطيرة، بل إنه فى واقع الأمر إلغاء ضمنى لأحكام القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١ بشأن إعادة تنظيم الأزهر» طبقا لما ورد بنص خطاب استقالته الذى رفعه للرئيس السادات بتاريخ ١٦من يوليو سنة ١٩٧٤، وأرسله مرة أخرى للدكتور عبدالعزيز

حجازى ـ النائب الأول لرئيس الوزراء آنذاك. بتاريخ ١٢ من شوال ١٣٩٤ ـ ٢٧من أكتوبر ١٩٧٤.

مثل هذه المعلومات الموثقة موجودة ومنشورة، ولا ندرى لماذا لم يعرف التقرير سكتها؟ ولماذا أيضاً لم يذكر أن الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت قدم استقالته من المشيخة بتاريخ ٢١من شعبان ١٣٨٣ الموافق ١٧من يناير ١٩٦٣ احتجاجا على صدور قرار جمهورى يفوض الوزير المختص بشئون الأزهر فى البت فى قرارات المجلس الأعلى للأزهر ـ كما نُشر ذلك فى جريدة الأهرام بتاريخ ١٩/ ١/ ١٩٦٣ وهو سبب مشابه للسبب الذى من أجله استقال الشيخ عبدالحليم ثم اعتكف الشيخ ـ رحمه الله ـ فى بيته بعد أن أرسل خطاباً إلى الرئيس عبدالناصر يحمله تبعة ماحدث فى الأزهر وكان ذلك الخطاب بتاريخ ٢٤من رمضان ١٣٨٢ هـ الموافق ٢٠من يناير يناير ١٩٦٣؟

ومن حقنا أن نسأل: لماذا لم يذكر التقرير بالذات أن الإمام الأكبر عبدالحليم محمود أصدر قراراً بتاريخ ٢٥ من المحرم ١٣٩٨ هـ ـ الموافق ٥ من يناير ١٩٧٨ بتشكيل لجنة عليا لوضع الدستور الإسلامى تنفيذاً لتوصية المؤتمر الثامن لمجع البحوث الإسلامية؟ وأنه بناء على ذلك قامت الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية بتقديم «مشروع الدستور الإسلامى» وهو مشروع مكون من تسعة أبواب وثلاثة وتسعين مادة؟ ثم هل من موضوعية التقرير أن يذكر للشيخ عبدالحليم أنه «أيد موقف السادات من القوى اليسارية بعد أحداث ١٨ و ١٩من يناير ١٩٧٧» (ص ٤١) ولا يذكر موقفه ودوره العظيم أثناء حرب أكتوبر ١٩٧٣ ضد العدو الصهيونى؟

تلك هى بعض المواقف «السياسية ـ التاريخية» لبعض شيوخ الأزهر الشريف؛ التى لم يذكرها التقرير ولو أنه ذكرها لظهرت شخصيات شيوخ الأزهر الأعلام على حقيقتها لقارىء التقرير، ولعرف أنهم رجال لايخشون فى الله لومة لائم. وعيب كبير أن يصور التقرير استقالة أحدهم بأنها كانت رداً على محاولة الحكومة إنقاص نصيبه من الأوقاف، ويصور استقالة آخر بأنها كانت احتجاجاً على قانون لم يحتج هو عليه آنذاك وإنما احتج على قرار خاطىء لرئيس الجمهورية. ثم إن من حق القارىء أن يعرف أين هى «الدقة والتحليلات العلمية الرصينة للتقرير» (على حد وصف السيد يسين له) عندما يصف محرر التقرير موقف الإمام الراحل جاد الحق بأنه «موقف مزدوج» (صـ ٤٦) وعندما يعيب على الإمام عبدالحليم محمود لأنه «رفض إدانة جماعة التكفير والهجرة قبل أن يقرأ أفكارها، ولم يعلن رأيه للمحكمة ولكنه أصدر بياناً بعد ذلك إزاء هذه القضية كان مراوغاً» (صـ ٤٦) ماذا أراد كاتب التقرير أن يقول لنا بالضبط؟ هنا لابد أن يتحلى المرء بفضائل ضبط النفس ولا يعلق على مثل هذه الأوصاف التى ساقها التقرير فى حق مشايخ الأزهر، حتى لانتهم نحن باللاموضوعية.

أما بالنسبة «للجامع الأزهر» قلعة الجهاد الوطنى ضد الاحتلال الأجنبى على مر التاريخ، فالتقرير يشير إليه إشارة عابرة فى سطرين ( صـ ٤٥ ) يقول فيها: إن أحد علمائه وهو الشيخ الشناوى «كان أحد قادة ١٩١٩»! وأن الأزهر «عادت إليه روحه الوطنية» بعد ثورة ١٩١٩ (صـ ٤٥ أيضاً) وليس لدينا تعليق على هذه العبارة المغرقة فى بخس الأزهر حقه.

ويواصل التقرير الكلام عن الأزهر بلا تدقيق ولا معلومات صحيحة فيقول مثلا فى (صـ ٢٨) إن إصدار قانون إلغاء الوقف الأهلى «كان من سياسات النظام الناصرى لإضعاف الاستقلال المالى للعلماء». وهذا القول مخالف للحقائق التاريخية، فالقانون المذكور صدر بعد أقل من شهرين على قيام ثورة ١٩٥٢ وذلك فى يوم ١٤ من سبتمبر بالضبط، ونص على إلغاء الوقف الأهلى أو الوقف على غير الخيرات، ومن أوليات المعرفة بأوقاف الأزهر أنها من النوع الخيرى لا «الأهلى» هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن سياسة تقويض الاستقلال المالى والادارى للأزهر وعلمائه لم يبدأها عبدالناصر وإنما بدأت قبل ذلك بقرن ونصف من الزمان واستمرت إلى عهد عبدالناصر الذى أكدها وعمقها، ولكن هذا شىء والقول بأن قانون إلغاء الوقف الأهلى كان من سياسات عبدالناصر فى هذا المجال شىء آخر.

وأما بالنسبة لجامعة الأزهر وطلابها، فما ورد بالتقرير عنها «كلام جرايد» فى معظمه، ولا يتسع المجال للتعليق عليه ونسأل فقط: هل صحيح أن الشكوى الأساسية لطلبة جامعة الأزهر وأساتذته هى «التفرقة بين البنين والبنات فى المعاملة من حيث المكان التعليمى والإمكانات؟» (صـ ٥٤ من التقرير) (!).

## المثال الثانى: عن الأوقاف ووزارتها

يزيد كم المعلومات المغلوطة والناقصة بخصوص الأوقاف وما يتعلق بها عما ورد بخصوص الأزهر من معلومات مغلوطة وناقصة على النحو المشار إليه آنفا. فبخصوص الأوقاف ووزارتها نلحظ قدراً كبيراً مما يسمى

«الفاقد المعرفى Cognitive wast، وأيضا الغفلة المعرفية Cognitive Unmindfulness وسوف نركز هنا على عدة أمثلة فقط.

## أول وقف

١ ـ يقول التقرير إن أول من وقف وقفاً فى مصر هو الحاكم بأمر الله (صـ ٥٩). والصحيح أن الوقف الإسلامى عرفته مصر غداة الفتح على يد عمرو بن العاص سنة ٢١ هـ ـ تقريبا ٦٤١ م. وتذكر المصادر التاريخية الأصلية أن الصحابة بنوا فى السنوات الأولى للفتح ٢٣٣ مسجداً ووقفوا عليها الأوقاف من الدور والحوانيت والعقارات (راجع كتب: ابن دقماق، وابن عبدالحكم، وابن ظهيرة وغيرهم...) وكان أول وقف فى الأراضى الزراعية فى بداية النصف الثانى من القرن الهجرى الأول، وهو ماعرف بوقف «جنان عمير بن مدرك بناحية الجيزة» وذلك فى عهد عبدالعزيز بن مروان (٦٥ هـ ـ ٨٦ هـ)

## ديوان الأوقاف

٢ ـ ورد بالتقرير أن الحكومة «أنشأت ديوان الأوقاف فى ١٨٩٥» (صـ ٦٠) وهذا خطأ، والصحيح هو أن نشأته فى تاريخ مصر الحديثة ترجع إلى سنة ١٢٥٢ هـ ـ ١٨٣٥ عندما أمر محمد على بإنشائه ثم ألغاه بعد ثلاث سنوات ، ثم أعيد مرة أخرى فى عهد الخديو عباس الأول سنة ١٢٦٧ هـ ـ ١٨٥١ واستمر إلى أن صار «نظارة» ـ وزارة ـ فى عهد الخديو إسماعيل عندما تم تشكيل أول مجلس للنظار سنة ١٨٧٨ م، ثم ألغيت النظارة سنة ١٨٨٤ وعادت ديواناً مستقلاً، وظل الديوان قائماً إلى أن تحول إلى وزارة بالأمر العالى الصادر فى ٢٠من نوفمبر سنة ١٩١٣.

وخطأ محض ماذكره التقرير عن صدور « أمر عال فى إبريل ١٨٩١ بإعادة نظام الوقف مرة أخرى» (ص ٦٠) إذ أن نظام الوقف لم يكن ملغياً قبل ذلك حتى يصدر أمر بإعادته.

وأما ماحدث سنة ١٨٩٥ فهو صدور لائحة «إجراءات ديوان عموم الأوقاف» وعمل بها ابتداءً من يناير ١٨٩٦. وهى مكونة من عشرة أبواب و ٥٧ مادة، وهى صدرت لتنظيم أعمال الديوان الذى كان قائماً على نحو ما أثبتناه.

## إحصاءات مساجد مصر

٣ ـ ذكر التقرير أن عدد المساجد الحكومية فى مصر بلغ سنة ١٩٩٥«ألفا وأربعمائة مسجد بعد أن كانت ألفا وخمسمائة مسجد عام ١٩٩١، فى الوقت الذى ارتفعت فيه المساجد الأهلية حتى عام ١٩٩٥ إلى مائة وعشرين ألف مسجد» (ص٦٥)، وفى الصفحة السابقة من التقرير (ص٦٤) نجده يذكر أن إدارة شئون المساجد والقرآن بوزارة الأوقاف نجحت خلال عام ١٩٩٥فى ضم ٦٥٦ مسجداً أهلياً وزاوية على مستوى الجمهورية، وبالتالى فهى تسيطر حتى ديسمبر ١٩٩٥ على ما يقرب من ٧٠٪ من مساجد الجمهورية التى تبلغ ١٢٠ ألف مسجد وزاوية منها عشرة آلاف بالقاهرة.

وهذه الإحصاءات التى أوردها التقرير عن مساجد مصر، تتسم بقدر من الفوضى والعشوائية التى تصيب قارئ التقرير بالحيرة والاضطراب، إذ يقرأ أن عدد المساجد الحكومية كان ١٥٠٠ مسجد (كذا) سنة ١٩٩١،فإذا به ينقص إلى ١٤٠٠ مسجد سنة ١٩٩٥ (كذا)، ثم يقرأ أن عدد المساجد

الأهلية بلغ ١٢٠ألفا [مائه وعشرين ألفا] سنة ١٩٩٥، بعد أن يكون قد قرأ أن جملة مساجد مصر أهلية وحكومية هى ١٢٠ ألف مسجد وزاوية (ص٦٤) وهكذا يجد القارى إحصاءات المساجد فى «تقرير الحالة الدينية» عبارة عن (فوضى فى فوضى).

إن قصة إحصاء وعد مساجد مصر ومالها من أوقاف ومحاولات إخضاعها للوزارة قصة طويلة ليس هنا مجال ذكرها. ويهمنا أن نذكر أن إجمالى عددها سنة ١٩٩١ بلغ ثمانين ألف مسجد. كان منها فى تلك السنة عشرة آلاف مسجد حكومى، والباقى (٧٠ ألفا) مساجد أهلية. ومن سنة ١٩٩١ إلى ١٩٩٥ زاد إجمالى عدد المساجد (حكومية وأهلية) إلى حوالى مائة ألف مسجد (عدا الزوايا الصغيرة). وبلغ عدد المضموم منها إلى وزارة الأوقاف حوالى عشرين ألف مسجد، والباقى مقسم إلى نوعين: نوع تشرف عليه الوزارة ـ دون ضمه رسميا ـ ويصل إلى حوالى ٥٠ألف مسجد، ونوع آخر لايزال بعيدا عن إدارة وزارة الأوقاف ويقدر بحوالى ثلاثين ألف مسجد أهلى. وهذا الرقم هو الذى ذكره وزير الأوقاف د. حمدى زقزوق فى حديثه مع مجلة المصور (٨/ ١١/ ١٩٩٦) وأشار إلى خطة الوزارة فى ضمه على خمس سنوات بواقع ستة آلاف مسجد سنوياً بتكلفة إجمالية تقدر بنحو ٥٠ مليون جنيه.

## الاستبدال وو ضع اليد

٤ـ يقول التقرير إن الأوقاف «تعرضت فى مراحل ما قبل محمد على إلى نهب منظم من قبل الأمراء والحكام تحت اسم الاستبدال أو ما يعرف حديثا «بوضع اليد» (ص٦٠). والتقرير بذلك لايقدم معلومة صحيحة، ولامعنى صحيحا للمعلومة الخطأ التى ذكرها!.

فالأوقاف تعرضت لمحاولات الاعتداء عليها وذلك قبل محمد على. ولكنها باءت جميعها بالفشل وما أُخذ منها فى فترة زد إليها ثانية، وفى الأمر تفصيلات كثيرة. أما قول التقرير إن "الاستبدال" هو ما يعرف حديثاً "بوضع اليد"، فلا يصح بأى معنى من المعانى؛ إذ "الاستبدال" كما هو معروف ومعمول به فى فقه الوقف عبارة عن تصرف شرعى معناه شراء عين (أو عقار) بمال البدل لتكون وقفاً عوضاً عن العين المباعة من أعيان الوقف (ومال المباع هو المسمى مال البدل). أما «وضع اليد» فقد يكون معناه مساوياً "للاستيلاء" على الشئ ونهبه، وهذا فى المعنى الدارج، أما فى معناه الفقهى والقانونى فهو إحدى طرق اكتساب الملكية إذا دام لمدة طويلة وبشروط معينة يعرفها رجال الفقه والقانون.

## المثال الثالث: عن أوقاف الكنيسة

المعلومات الواردة بالتقرير عن الكنائس وما يتعلق بها مكتملة ومنظمة ـ كما أشرنا من قبل ـ إلى حد ذكر وجود كنيسة أرثوذكسية ودير يتبعها فى إسرائيل (ص٢١٧،ص٢٢٣). إلا أن تكامل المعلومات وتنظيمها شئ، ودقة صحتها شئ آخر، وتأويلها شئ ثالث. وكمثال على عدم الصحة هنا ماورد بالتقرير من "أن قانون الإصلاح الزراعى طبق على أوقاف الكنيسة والأديرة" (ص٢٥١)

والذى حدث أنه ثم استثناء أوقاف الكنائس والأديرة من تطبيق قانون الإصلاح الزراعى بأن ترك لكل كنيسة أودير ٢٠٠ فدان إن كانت أوقاف أى منها تصل إلى ذلك، ولم يقترب منها إن كانت أقل من ذلك ـ أما مازاد

على ٢٠٠ فدان لكل كنيسة أو دير فقد تم تسليمه لهيئة الإصلاح الزراعى وتسديد ثمنه بسعر السوق السوداء سنة التسليم. وكرست حكومة الرئيس عبد الناصر هذا الاستثناء بقانون إنشاء هيئة الأوقاف القبطية رقم ٢٦٤ لسنة ١٩٦٠، الذى نص فى مادته الأولى على استثناء "الأراضى الموقوفة على بطريرك وبطريركية الأقباط الأرثوذكس والمطرانيات والأديرة والكنائس، وجهات التعليم القبطية الأرثوذكسية وجهات البر الأخرى المتعلقة بهم" من تطبيق أحكام القانون رقم ١٥٢ لسنة ١٩٥٧ الخاص بتنظيم استبدال الأراضى الزراعية الموقوفة وتسليمها للإصلاح الزراعى، وكان الاستثناء كما ذكرنا "فيما لايجاوز مائتى فدان لكل جهة من الجهات الموقوفة عليها ومائتى فدان أخرى من الأراضى البور، حسب نص القانون ٢٦٤ لسنة ١٩٦٠.

تم هذا فى الوقت الذى لم تستثن فيه أوقاف المساجد وجهات البر الإسلامية، إذ سُلمت جميعها للإصلاح الزراعى، كما سلمت العقارات المبنية للمجالس المحلية، وجرى لها ما جرى من التبديد والاهمال والنهب.

وجاء الرئيس السادات ليكرس تلك المعاملة التمييزية لصالح أوقاف الأقباط مرة أخرى بأن أصدر القانون رقم٣٥ لسنة ١٩٧١ وليمد الاستثناء إلى طوائف المسيحيين من غير الأقباط الأرثوذكس وذلك فى حدود مائتى فدان أيضاً من الأراضى الزراعية ومثلها من الأراضى البور (م/ ٢).

لم يذكر تقرير الأهرام شيئاً من هذا، وساق عبارة تقريرية توحى بأن قانون الإصلاح الزراعى طبق بالتمام والكمال على أوقاف الكنيسة والأديرة (ص٢٥١) فهل هذا من الموضوعية والرصانة؟ ثم إن التقرير لم

يذكر كلمة واحدة عن "هيئة الأوقاف القبطية " المنشأة منذ سنة ١٩٦٠. كما لم يذكر كلمة واحدة عن جريدة "وطنى" - وخاصة أنه عرض لتحليل الصحافة المسيحية بشئ من التفصيل (ص٣٦٢ - ص٣٦٧) - ومن ثم لم يشر إلى حملاتها المتكررة ضد وزارة الأوقاف. وهيئة الأوقاف المصرية، ومن ذلك حملتها خلال سنة ١٩٩٣ التى وصفت فيها وزارة الأوقاف بأنها "تغتال أوقاف الكنائس" (جريدة وطنى ٢٥من إبرايل ١٩٩٣مثلا).

## المثال الرابع: القاموس الإسلامى

ملحق بالتقرير "قاموس" لشرح أهم المصطلحات الواردة به. وهو مقسم إلى قسمين: "القاموس الإسلامى (ص٣٧٥ - ص٣٨٠) ويتضمن ٣٤ مفردة، "والقاموس المسيحى" (ص٣٨٠ - ٣٨٩) ويتضمن ٧٤ مفردة. أما ماورد بما أطلق عليه التقرير "القاموس الإسلامى" من مصطلحات ومفردات وتعريفات لها فجميعه بلا استثناء فى حاجة إلى مراجعة وإعادة كتابة من جديد؛ لتصحيح ما به من أخطاء فادحة، وكمثل واحد على ذلك ماذكره التقرير فى تعريفه "الأوقاف" (ص٣٧٥) إذ يقول: "الوقف هو حبس مال وصرف منفعته لجهة بر أو غيرها" وللقارئ أن يسأل وما معنى غيرها؟ أتكون بمعنى جهة غير بر؟ ثم يذكر أيضاً فى الصفحة ذاتها أن "الوقف أُلغى كله فى مصر فى القرن الماضى إلى ربعه الأخير ثم أجيز". وهذه معلومة غير صحيحة، إذ لم يُلغ الوقف إلا لبضع سنوات فى أواخر حكم محمد على وبالتحديد من سنة ١٢٦١هـ - ١٨٤٥م إلى سنة ١٢٦٥هـ - ١٨٤٩م عندما تولى عباس باشا الحكم وأصدر إرادة سنية جاء فيها "كانت صدرت إرادة مخصوصة من جانب الحكومة بمنع الأهالى من وقف

أملاكهم. ولكن ظهر أن هذا الأمر جائر وتعد على حقوق الناس. لذلك أمرنا بصرف النظر عن اتباع حكم هذه الإرادة ليكون كل شخص حراً فى وقف أملاكه حسب حكم الشرع الشريف المحمدى ولايتعرض له أحد ولايمنعه" (النص الكامل أورده أمين سامى باشا فى كتابه تقويم النيل وعصر عباس حلمى. مطبوع سنة ١٩٣٦ (بالقاهرة) ص٨).

## ثانيا: الموضوعية ومصادر التحيز فى التقرير:

موضوعية أى تقرير علمى تتمثل - من حيث المبدأ - فى مدى قدرته على رصد وإثبات المعلومات الخاصة بالظواهر الداخلة فى موضوعه، وتقديمها بطريقة علمية منهجية منظمة وأمينة (قبل كل شئ). وعلى هذا المستوى - وبهذا المعنى المبسط للمقصود بالموضوعية - جاء تقرير الحالة الدينية نصف موضوعى - نصف لاموضوعى، إذ جاءت المعلومات متكاملة وموثقة فيما يتعلق بالكنيسة والجانب المسيحى عموماً، بينما جاءت ناقصة ومشوهة فيما يتعلق بالأزهر الشريف والجانب الاسلامى عموماً، على نحو ما أشرنا إليه فى الصفحات السابقة، فضلاً عن إغفال بعض الموضوعات تماماً، وهو ما سنشير إلى بعضه بعد قليل.

وإلى جانب "لاموضوعية" التقرير بالمعنى السالف، فإنه "متحيز" أيضاً. وقبل أن نسوق بعض الأمثلة والنماذج الدالة على هذا "التحيز" نؤكد أنه غير "متعمد مع سبق الإصرار" لكى ينتج التقرير صورة مشوهة للحالة الدينية فى مصر. فمعدى التقرير بريئون من هذا، ونحن وهم من أحرص الناس على"وجه مصر المشرق"، و"الوحدة الوطنية" الغالية، وكل قيمة جميلة فى حياتنا. ومن هذا المنطلق كان حرصنا على ممارسة النقد، والتنبيه

إلى مواضع النقص والقصور. وعندما نقول إن التقرير متحيز إضافة إلى كونه مختلاً من الناحية المعلوماتية، فإنما نقصد بالتحيز هنا "التحيز المعرفى ـ البنيوى" القائم فى أساس الرؤية الحاكمة لصياغة التقرير من أوله إلى آخره فيما عدا استثناءات قليلة. إن مرد خطورة التحيز هنا هو أنه بنائى وليس عارضاً وهذا النمط من التحيز أخطر وأسوأ من التحيز المتعمد. وفيما يلى موجز لأهم مصادر هذا التحيز وأهم مظاهره وأمثلة من التقرير عليه:

### ١. تحيز المفاهيم والمصطلحات:

المفهوم العلمى ـ ومثله "المصطلح" مع بعض الفروق ـ ليس مجرد كلمة عادية، يمكن ببساطة إحلال مرادف لها محلها، دون أن يختل المعنى المراد التعبير عنه؛ ولكن "المفهوم" عبارة عن أداة منهجية لوصف الوقائع وقراءتها وفهمها وتحليلها. هو باختصار "مخ المنهج". ويكون" المفهوم" متحيزاً، ومؤدياً إلى التحيز، كلما كان مستمداً من نسق مفاهيمى، أو إطار مرجعى مغاير وغريب عن موضوع البحث، بينما يكون موضوعياً ـ بالمعنى المعرفى الابستمولوجى ـ إذا كان مستمداً من الإطار المرجعى الأساسى الذى تنتمى إليه الظاهرة أو الموضوع محل البحث.

وفى الأجزاء الخاصة بالأزهر، والأوقاف والإفتاء والحركات الإسلامية، وكذلك فى بعض الأجزاء الخاصة بالمؤسسات المسيحية فى التقرير نجد مفاهيم رئيسية متحيزة ـ سلبياً ـ تم استخدامها بلا تحفظ وهذه بعض النماذج:

### النموذج الأول: «الطبقة الارستقراطية من العلماء»

وصف التقرير بعض علماء الأزهر الذين تولوا مشيخته مثل الشيخ المهدى العباسى، والشيخ السفطى، والشيخ سليم البشرى بأنهم من "الطبقة الارستقراطية من العلماء" (ص٤٤) وهذا المصطلح "الطبقة الأرستقراطية" بتدا عياته الماركسية ومعانيه المادية، يصور أولئك المشايخ العلماء على غير حقيقتهم، وينسبهم إلى مالايمتون إليه بصلة؛ إذ لم يكن منهم أحد من ذوى الثراء الموروث [أحد مصادر تكوين مفهوم الأرستقراطية] بل عرف عنهم، وعن معظم شيوخ الأزهر بساطة الحال، والزهد فى جمع متاع الدنيا.

ولو أن كاتب التقرير قصد بمصلح "الطبقة الأرستقراطية" معنى الصفوة من العلماء لهان الأمر. ـ مع عدم موافقتنا على استخدام مصطلح "ارستقراطية" لوصف علمائنا؛ وإنما يوحى سياق التقرير بأنه قصد معنى الثراء والغنى المادى. وهذا مالا يتفق مع حقيقة حال شيوخ الأزهر فى معظمهم. إذ نجد ـ على سبيل المثال ـ أن الشيخ سليم البشرى الذى وصفه التقرير بأنه كان من "الطبقة الأرستقراطية" تذكر عنه دائرة المعارف الإسلامية أنه "قد اشتهر بالفقر" !، كما يؤثر عنه أن قدرى باشا ـ تلميذه ـ عرض عليه ذات مرة وظيفة بثلاثين جنيها شهرياً، وكانت هذه الوظيفة يُعادل مرتبها أضعاف أضعاف مرتب الشيخ سليم كإمام لمسجد اينال اليوسفى بالقاهرة إذ كان مرتبه هذا عبارة عن ٩٠ (تسعين) فضة شهرياً أى حوالى عشرين قرشاً فقط، والذى حدث أن الشيخ رفض هذا العرض مفضلاً الانقطاع لتعليم العلم.

وقد ارتبطت بعض قوانين إصلاح الأزهر باسم الشيخ سليم البشرى منها قانون سنة ١٣١٤هـ ـ ١٨٩٩ عندما كان الشيخ البشرى نقيباً للسادة المالكية، واختير رئيساً للجنة من ثلاثين عضواً للعمل على إصلاح الأزهر وكان أهم ما تميز به هذا القانون أنه نظم مواعيد الدراسة بالأزهر وقرر تدريس ثلاثة علوم هى علوم المقاصد، وعلوم الوسائل، والعلوم العقلية.

ومنها كذلك قانون الأزهر الصادر سنة ١٣٢٩ ـ ١٩١١ وكان الشيخ سليم وقتها شيخاً للأزهر للمرة الثانية، وتبعاً لهذا القانون أنشئت هيئة كبار العلماء ولم يذكر التقرير شيئاً من ذلك.

## النموذج الثانى: فتاوى ليبرالية

وصف التقرير فتاوى فضيلة الشيخ سيد طنطاوى ـ المفتى السابق، وشيخ الأزهر الحالى ـ بأنها تتسم "بالليبرالية والتجديد بعض الشئ" (ص٧٥)، وفى الصفحة التالية (ص٧٦) وصف اختلاف فتاوى الإمام الأكبر جاد الحق ـ رحمه الله ـ عن بعض فتاوى الشيخ سيد طنطاوى بأنه "صراع المرجعيات الرسمية".

وكلا من مفهوم "الليبرالية"، ومفهوم "الصراع" يحيلان إلى معايير للوصف والتقييم والتأويل ـ على حد تعبير محرر التقرير فى مواضع كثيرة ـ لاصلة لها البتة بموضوعنا.

فالليبرالية فى هذا السياق، وطبقا لمرجعيتها الغربية العلمانية، تعنى تأسيس النظر على "الحرية المطلقة"، وأن يكون معيار الحكم على الشئ هو

من ذات الشئ لامن مصدر خارجه أو مستقل عنه وهذا أساس من أسس الفلسفة الوضعية؛ أما "الإفتاء" فقضية أخرى تماماً لايلتئم معناه - من أى طرف - مع مفهوم أو مصطلح "الليبرالية". بل له - أى الافتاء - أصوله وقواعده ومبادئه ومصطلحاته ومعانيه الخاصة، التى ذكر منها ابن القيم اثنتين وعشرين قاعدة ومبدأ فى ختام كتابه الشهير أعلام الموقعين عن رب العالمين منها مثلاً: وجوب إسناد الفتوى إلى نصوص القرآن والسنة لأن المفتى "مخبر عن حكم الله تعالى: وتلك هى مرجعيته العليا، وفى ضوئها وبمعاييرها يصدر فتاواه الشرعية وفقاً لما يؤديه إليه اجتهاده، ولايهم بعد ذلك هل وافقت أم خالفت المرجعية "الليبرالية".

أما "الصراع" فمصطلح ماركسى شهير، يصف نمطاً من أنماط العلاقة بين "الأضداد"، والتقرير الذى بين أيدينا يصف خلاف الرأى بين الشيخين بأنه "صراع المرجعيات". ونتساءل: أهذا من مقتضيات "موضوعية التقرير" أم دليل آخر على تحيزه، عبر استخدامه لمثل هذه المصطلحات والمفاهيم الغربية والتى لا جذور لها فى ثقافتنا أو تراثنا؟

## النموذج الثالث: «البابا الكارزما»

استخدم التقرير فى أكثر من موضع (ص٩١،ص٩٣،ص٩٥مثلاً) مفهوم "الكارزما" لوصف بعض رؤساء الكنيسة الأرثوذكسية منهم البابا كيرلس السادس (ص٩٣)، وأكثر التقرير فى وصف البابا شنودة الثالث (الحالى) بالكارزما. ولم يكن استخدام هذا المصطلح موفقاً فى سياقه، وذلك لثلاثة أسباب رئيسية هى:

١ـ أن مفهوم" الكارزما" وإن كانت له جذور يونانية، إلا أنه صار مفهوماً سياسياً بالدرجة الأولى، وقد شاع فى دراسات علم الاجتماع السياسى، وكثر استخدامه لوصف بعض قيادات التحرر الوطنى فى بلدان العالم التى كانت مستعمرة، كان منهم بصفة خاصة المهاتما غاندى (فى الهند)، والرئيس كوامى نكروما (فى أفريقيا) والرئيس جمال عبد الناصر (فى مصر). هو إذن وصف لقيادة سياسية فى ظروف استثنائية.

٢ـ أن أساس شرعية القيادة الكارزمية، هو تمرده على التقاليد الموروثة، وقدرته على اقتلاع جذور النظام السابق عليه، وتأسيس نظام جديد يستند إلى قدراته الذاتية الخارقة أو الملهمة ـ فى نظر أتباعه وجماهير شعبه ـ طبقا لما تفيدنا به دراسات علم الاجتماع السياسى وعلى رأسها دراسات عالم الاجتماع الألمانى الشهير ماكس فيبر، وانظر فى ذلك على سبيل المثال كتابه المترجم من الألمانية إلى الانجليزية بعنوان:"The Theory of Social and Economic organization"P.300 ومثل تلك المعانى التى يتضمنها مفهوم الكارزما لايمكن بحال أن تنطبق من الناحية العلمية على قيادة كنيسة دينية أرثوذكسية

٣ـ أن نمط القيادة الكارزمية يظهر فى فترات تشهد تحلل السلطة التقليدية ـ أو تلك التى تستمد شرعيتها من احترامها للأعراف والتقاليد الموروثة ـ أو فى فترات تحلل السلطة القانونية (العقلانية الرشيدة) ووفقا لتعبيرات ماكس فيبر فإن السلطة الكارزمية لاترتبط بالتقاليد أو بالنظام الموروث، ولكنها تمارس نمطاً دراميا ومتطرفاً للسلطة. وخبرات

تاريخ الاجتماع السياسى تؤكد على أن ظهور الكارزما فى المجتمع بصفة عامة يكون فى إحدى حالتين: كارثة كبرى، أو ثورة عارمة. وغالبا ما تتسم سلطتها بعدم الاستقرار لكونها مرتبطة بشخص واحد، حسب ماكس فيبر أيضاً.

إن مفهوم" الكارزما" الذى استخدمه التقرير، يلقى بنا فى متاهات سياسية بعيدة كل البعد عن أن يصف بدقة قيادة دينية كبيرة كالتى يمثلها البابا شنوده. ويكن لها الجميع كامل الاحترام. ولانظن أن ثمة معنى دارجاً أوشعبياً لمفهوم "الكارزما" يمكن أن يتعلل به كاتبو التقرير بحجة أنه ـ أى المعنى الدارج ـ يختلف عما ذكرنا من معنى علمى لهذا المفهوم. ومن ثم لانجد أى اعتبار علمى أو موضوعى يملى استخدام هذا المفهوم. فضلاً من أنه من الملفت لنظر القارئ تكرار التأكيد على الخصائص القيادية الكارزمية للبابا شنوده فى ١٣ (ثلاثة عشر) موضعاً من التقرير (ص٨١ ـ ص١٠٤) وقد يكون فى هذا التكرار مبالغة دعائية تأباها الموضوعية وتنأى عنها.

**النموذج الرابع: «الحركات الدينية غير الرسمية»**

استخدم التقرير فى قسمه الثانى مصطلح "الحركات الدينية غير الرسمية" ليصف به، ويتناول ويحلل "جماعة الإخوان المسلمين" و"الجماعات الإسلامية الراديكالية" و"إسلاميى الخارج وأقباط المهجر".

وأول ما يلاحظه القارئ هو عدم دقة المصطلح المشار إليه فى وصف الجماعات المذكورة على قدم المساواة. فهو إن صدق بدرجة ما فى وصف "الجماعات الراديكالية"، إلا أنه لايصدق على جماعة الإخوان المسلمين، إذ

هى شكلا وموضوعا ليست حركة "دينية" ـ بحصر المعنى ـ وإنما هى حركة اجتماعية سياسية تسعى للإصلاح انطلاقاً من الإسلام كمنهج شامل للحياة هذا من ناحية؛ ثم إنها من حيث وضعها فى المجتمع، وفيما بين المجتمع والدولة، تمثل حركة ـ أو قوة ـ "محجوبة عن الشرعية"، وكان الأستاذ نبيل عبد الفتاح ـ رئيس تحرير هذا التقرير الذى نعلق عليه ـ صاحب السبق فى سك هذا المصطلح الدقيق لوصف حالة الإخوان وبعض القوى الأخرى "المحجوبة عن الشرعية"، واستخدمه فى أعداد متتالية من "التقرير الاستراتيجى العربى" الذى يصدره مركز الأهرام سنوياً.

أما الوصف باللارسمية، ففيه إيحاء بالخروج على القانون، والنظام والأمور الرسمية، وهذا لاينطبق أيضا على جماعة الإخوان التى تعلن عن التزامها التام بالقانون والدستور والنظام، بل تتهمها "الجماعات الراديكالية" ـ على حد تعبير التقرير ـ . بأنها من دعائم تثبيت النظام القائم.

وبالنسبة "لأقباط المهجر"، فإن إدراجهم ضمن هذه القسم من التقريرالذى يتحدث عن "الجماعات الدينية غير الرسمية" يبدو إقحاما فى غير محله؛ إذ بأى معيار يمكن النظر إلى أقباط المهجر على أنهم جماعة أو حركة دينية ـ رسمية أو غير رسمية ـ؟. فى رأينا أن أقباط المهجر فى عمومهم جزء لايتجزأ، ولايتميز عن بقية المهاجرين المصريين فى الخارج. وإلا لو اعتبرناهم" حركة دينية غير رسمية" طبقا لمفهوم التقرير، فلماذا لانعتبر أيضاً مسلمى مصر فى المهجر يمثلون" حركة دينية إسلامية"؟ ولماذا الاقتصار على من سماهم التقرير "إسلاميى الخارج"؟ ولم يتحدث التقرير عن المراكز الإسلامية، والمساجد، والمدارس الإسلامية الحكومية المصرية،

والمنتشرة فى عواصم عالمية كثيرة وأولها واشنطن، وتليها لندن.. إلخ.بينما ذكر بالتفصيل عدد الكنائس المصرية بالخارج وتوزيعها على مختلف العواصم الأجنبية، بل وذكر رحلات البابا الخارجية بالتفصيل، وراح يتحدث عما أسماه "السياسة الخارجية" للكنيسة (ص٩٥،ص٩٧مثلاً).

وعلى آية حال فإن الأمر الأهم هنا هو مضمون الرؤية التى يقدمها التقرير عن "أقباط المهجر"، فهو بدأ تحليله بالتمهيد لتبرير مواقف البعض منهم ممن دأبوا على مهاجمة الحكومة المصرية بزعم أنها تضطهد الأقباط فى مصر، بل إننا نلحظ فى تمهيد كاتب التقرير لهذا الجزء أنه حاول أن ينشئ صورة متضخمة عن أقباط المهجر إذ اعتبر "أن قضية أقباط المهجر واحدة من أهم القضايا والإشكاليات السياسية والدينية والثقافية المصرية منذ عقود عديدة" (!) (ص٢١٥) وأن" الموضوع أصبح جزءاً من الحوار القومى داخل القومى المصرى العام" (ص٢١٦) وعبارات أخرى من هذا النمط، حتى يَهِمَ القارئ بوضع القضية فى بؤرة اهتمامه بعد أن تكون قد تضخمت عبر آليات التراكيب اللغوية. والمصطلحات العلمية، وأساليب "البديع الأكاديمى" التى لا تغنى عن الحقيقة العلمية شيئاً.

وخلاصة ما يقدمه التقرير عن أسباب هجرة الأقباط للخارج هى أنها فى جملتها أسباب تتعلق بالبعد الدينى "وسلبية نخبة يوليو العسكرية إزاء الأقباط" ويسوق التقرير دليلاً على ذلك هو "اعتقال د. فائق فريد عام ١٩٥٩" (ص٢١٦) ولعلم كاتب التقرير بهزال هذا الدليل تدارك مسرعاً ومبرراً ومأولاً الواقعة حتى تلتئم مع وجهة نظره فيقول "رغم أن الاعتقال تم لأسباب تتعلق بانتمائه لأحد فصائل الحركة الشيوعية المصرية، ولكن

النخبة القبطية آنذاك أدركت الواقعة باعتبارها موقفاً من الأقباط" (ص٢١٦)، واستمراراً فى منهج التأويل عاد مرة أخرى ليسند ماذهب إليه بدليل أوهى من سابقه وهو "خلو مجلس قيادة الثورة من الأقباط، إضافة إلى الأصول الإخوانية لبعض أعضاء مجلس قيادة الثورة" (ص٢١٨). ولايخرج قارئ هذا الجزء من التقرير إلا بانطباع أساسى - أو صورة نمطية محبوكة - مؤداه أن عقدة الاضطهاد الدينى للأقباط فى مصر كانت هى السبب فى هجرتهم منذ بدايات ثورة يوليو، ثم "ترسخ ذلك بصورة جلية فى عهد الرئيس السادات وذلك عبر رعاية نظامه لتنظيم الجماعة الإسلامية بالجامعات المصرية. من أجل ضرب التيارين الناصرى واليسارى، وتلاحق الأحداث التى كانت فى طريقها إلى تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة الحدود على المرتدين" (ص٢١٩). ولايتسع المجال لمناقشة مثل هذه الاستنتاجات البائسة ونكتفى بملاحظتين فقط هما:

١- إذا كان هدف الرئيس السادات من رعايته لتنظيم الجماعة الإسلامية هو ضرب التيارين الناصرى واليسارى، على حد ماذهب إليه كاتب التقرير، فما دخل الأقباط فى هذا؟ وكيف يكون ذلك سبباً فى هجرتهم؟

٢- ما أكده التقرير وركز عليه من أن احتمالات تطبيق الشريعة فى مصر، وتطبيق الحدود "على المرتدين" قول غير دقيق علمياً، وما كان ينبغى أن يذكر هكذا على سبيل القول المرسل، حتى يثبت عكس ما توصل إليه "استطلاع الرأى العام" الذى أجراه المركز القومى للبحوث الاجتماعية

والجنائية سنة ١٩٨٥، وكانت نتائجه بهذا الخصوص تقول إن ٩٨٪ من المسلمين يوافقون على تطبيق الشريعة، أما المسيحيون فبلغت نسبة الموافقين منهم على تطبيقها ٦٣٪ [استطلاع الرأى العام فى مصر حول تطبيق أحكام الشريعة. صادر عن المركز القومى للبحوث الاجتماعية، ١٩٨٥] (ص٨٤).

إن التقرير فى تناوله لأقباط المهجر، علاوة على فصلهم وتمييزهم عن جملة المصريين بالخارج - وهو أمر غير واقعى، وتناول غير منهجى - لم يهتم بتفنيد اتهاماتهم التى يوجهونها لما يسمونه "النظام المصرى"، وكان حرياً بالتقرير أن يفعل ذلك، وألا يكتفى بمجرد الالتفاف على أخطر ما يوجهه أقباط المهجر للحكومة المصرية وذلك على لسان" الهيئة القبطية "بالخارج إذ يقول التقرير إنها تتهم "الكنيسة بافتقاد الشجاعة لمواجهة النظام المصرى بل والتواطؤ فى التغطية على ما تسميه عنصرية النظام المصرى ضد الأقباط" (ص٢٢٠)، ومثل هذه العبارات تفت فى عضد الوحدة الوطنية إن لم يشبعها التقرير نقداً ودحضاً ورفضاً.

وقبل أن نختم هذه الملاحظات نشير إلى بعض التساؤلات الكثيرة التى لم يقدم التقرير عنها جواباً أو شرحاً، وقد وردت فيه، ثم نشير إلى بعض الموضوعات التى لم يتناولها، وقد تتناولها تقارير الأعوام المقبلة.

### أما التساؤلات فمنها مايلى:

١- يقول التقرير "ولعل أخطرما تقوم به لجنة الفتوى هو تنظيمها لموضوع

إشهـار الإسلام" (ص٥٣) والتسـاؤل هو: ماوجـه الخطر هـنا ومامعـنى الأخطرية فى هذا الموضوع؟

٢ـ يقول التـقرير "ولـم يكن الحـسم والتجديد قاصـرين على المفتـى الشيخ سيد طنطاوى، ولكن شاركه الشيخ حسونة النواوى" (ص٧٥)، وبغض النظر عـن ركاكة الصياغـة فالتساؤل هو: مـا المقصود بالحـسـم فى عمل المفتى؟

٣ـ وصف التـقرير،"أقوال" (كذا) الـشيخ طنطـاوى عندما كـان مفتياً بـأنها "تنـوعت بـين الـفتـوى، والرأى، والـتصـريح" ويـعيـب تلـك الأقوال "تكرارها وتلاشى الخط الفاصل بين الفـتوى والتصريح وتغليب الطابع السياسى علـى الطابع الشرعى فى بعض الأحـيان" (ص٧٧). والتساؤل هو: هل من حـق التقرير إطلاق مثل هـذه الأحكام على فضيلـة المفتى، وما هى حيثياتها؟

٤ـ يقول الـتقرير "إن الخـط الهمايـونى ليس قـانوناً وليـس جزءاً من البـناء التشريعى الملزم لمصر" ص٨٨، وهذه وجهة نـظر قابلة للمناقشة، وعلى أية حال يـعود التقـرير فى (٩٢) ليـؤكد على أن الخـط الهمايـونى كان أساساً" للتفاهم التاريخى بين الكنيسة والدولة فى مصر من ١٨٥٦ ـ إلى ١٩٣٤" ثم يتكلم عما أسماه" التوافق التكتيكى بين الكنيسة والدولة ١٩٨٥ ـ ١٩٩٥" (ص٩٤) والتساؤل هـو ما المقصود بهـذا كله؟ ومامعنـى التوافق التكتيكى؟ وغير ذلك مما نعتبره من محسنات البديع الأكاديمى؟

٥ ـ وصف التقرير" حركة الإحياء الإسلامى بأنها معادية للسلطة القائمة" (ص٢٤٢ ومواضع أخرى كثيرة) فهل هذا التعميم صحيح وموضوعى؟ ولماذا يصر البعض على إذكاء الفتن الداخلية بين أبناء الوطن الواحد؟

وأما بالنسبة للموضوعات التى غابت عن التقرير وهى من مكونات الحالة الدينية فى مصر، فمن أهمها الآتى:

١ـ المراكز الإسلامية والمساجد التابعة لمصر بالخارج

٢ـ هيئة الأوقاف القبطية

٣ـ مصادر تمويل العمل الأهلى والطوعى الإسلامى والمسيحى

٤ـ المدارس والمعاهد الدينية (الإسلامية، والمسيحية) فى مصر

٥ ـ المظاهر الاجتماعية والسلوكية للتدين، وخاصة" ظاهرة الحجاب"، ورحلات الحج والعمرة.

٦ـ المسلسلات، والأفلام، والمسرحيات الدينية فى التلفزيون المصرى.

٧ـ أوقاف الأزهر الشريف

٨ ـ جريدة "وطنى" الأسبوعية

٩ـ الحالة الدينية فى الأحزاب السياسية المصرية، وفى مقدتها الحزب الحاكم، إلى جانب أحزاب المعارضة

على أن يكون الهدف الحاكم لكل جزئية من جزئيات هذا العمل هو حفظ وصيانة الوحدة الوطنية ودعمها بالبحث العلمى الرصين.

وفوق كل ذى علم عليم

# الحالة الدينية فى مصر

## فهمى هويدى(*)

الحالة الدينية المصرية لا تزال مجهولة على مستوى المعرفة ولا تزال الصور النمطية والطابع التأملى حول الظواهر الدينية هى السائدة مع غلبة نزعات الهجاء والسجال . كما أن الخطابات الأكاديمية والصحفية حول الإسلام السياسى تعانى من أزمة المصطلح الاكاديمى واضطرابه وتوظيفاته البلاغية إلخ.

هذا الكلام ليس من عندى ولكنه بعض الحيثيات التى عرضت فى تقديم تقرير الحالة الدينية فى مصر الذى أصدرة مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية «بالأهرام» قبل أيام وقدم به جهدا رياديا فى محاولة سبر أغوار تلك الحالة الإسلامية المسيحية - التى هى أحد أهم الموضوعات التى تشغل الدارسين فى الغرب والشرق معا وهو مشروع طموح فكرته بالغة الأهمية وبعض جوانبه بالغة الدقة والحساسية حتى أننى أزعم أن الخوض فى تلك الجوانب التى تتمثل فى الحركة الإسلامية أساساً تعد مغامرة محفوفة بالمخاطر تحتاج ممن يتصدون لها إلى جسارة من نوع خاص إذ هى فى شقها السياسى أقرب إلى الإقلاع فى بحر الظلمات الذى لا يعرف له قاع أو شطآن.

ذلك أن هذا الشق بالذات مصنف فى خانة اللاشرعية وكل منخرط فيه واقف فى الممنوع بالضرورة الأمر الذى يضنى الباحث ويعذبه ليس فقط

(*) هذا المقال للاستاذ فهمى هويدى نشرته صحيفة الأهرام بتاريخ ٢٦/ ١١/ ١٩٩٦.

لصعوبة التوصل إلى المعلومة الصحيحة ثم استخراجها من مكامنها أو مظانها ولكن أيضا للمعاناة التى يتحملها وهو يصوغ المعلومة ويوصلها فى ظل ضغوط اللحظة التاريخية وتأثيرات الريح السياسية التى تمثل سقوفا واطئة تضع موضوعية الباحث وحياده فى امتحان عسير .ولأن المهمة بهذه الصعوبة فإن كثيرين من الباحثين عزفوا عنها إراحة لبالهم حينا وإيثارا للسلامة فى أحيان أخرى غير أن زملاءنا فى مركز الدراسات الاستراتيجية خرجوا على ذلك المألوف وقرروا أن يخوضوا غمار التحدى فأجروا بحثهم الكبير (٣٨٨صفحة )

وأصدروه ليس ذلك فحسب وإنما عزموا على أن تكون الدراسة تقريراً سنوياً يرصد مؤشرات الحالة الدينية المصرية وتطوراتها .

حدد الدكتور عبد المنعم سعيد مدير المركز فى افتتاحية التقرير مهمته فى أن المراد به رصد طبيعة وتطور العلاقة بين الدين والحياة العامة فى مصر أما رئيس تحرير التقرير الأستاذ نبيل عبد الفتاح فقد قدمه بالإجابة عن السؤال: لماذا يصدر التقرير وهى الإجابة التى أوردنا جانبا منها فى مستهل هذا المقال.

فى التقرير أربع محطات رئيسية، واحدة منها احتوت على مسح شامل للمؤسسات الدينية الرسمية الإسلامية والمسيحية من الأزهر والأوقاف والافتاء إلى الكنائس الثلاث الارثوذكسية والكاثوليكية والانجيلية عند المحطة الثانية عالجت الدراسة الحركات الدينية غير الرسمية الاخوان

المسلمون والجماعات الاسلامية الراديكالية وإسلاميو الخارج وأقباط المهجر. فى المحطة الثالثة دراسة للعمل الأهلى والطوعى ممثلا فى الجمعيات الأهلية الإسلامية والمسيحية والحركة الصوفية أما المحطة الرابعة والأخيرة فقد خصصت للتفاعلات التى حدثت على أرض الواقع: التيار الاسلامى والأقباط فى انتخابات ٩٥ والخطاب الدينى المؤسسى والصحافة الدينية فى عام ٩٥.

تحت هذه العناوين هناك ثروة من المعلومات المرجعية المهمة ربما كان أغزرها فى القسم الأول المتعلق بالمؤسسة الدينية الرسمية ولأن الموضوع جديد ومهم ودقيق فهو يفتح شهية الباحث للتعليق على كل قسم فيه وربما لأن التجربة رائدة فى بابها فمن الطبيعى أن تتكاثر حولها الملاحظات النقدية خصوصا من جانب الذين يتمنون للتقرير أن يغدو فى مستوى طموح معديه ومتلقيه ولأن هذا هو التقرير الاول ويفترض أن تعقبة تقارير أخرى بإذن الله فإن باحثاً مثلى استقبله بحفاوة فضلا عن أنه أتيح له أن يشارك فى مناقشته أثناء إعداده وأن يدرك مدى إخلاص وتفانى القائمين عليه حرى به أن يبادر إلى إثبات ملاحظاته لتدارك ما فات وتصويب ما وقع .

لايتسع المقام لعرض كل الملاحظات لكنى سأركز على مستويين منها فقط أحدهما يمثل ملاحظات عامة على التقرير والثانى ينصب على الحركات الإسلامية غير الرسمية التى أزعم أن لى خبرة متواضعة فى متابعة أوضاعها وأفكارها .

## توازن يحتاج إلى ضبط

تتمثل الملاحظات العامة التى تتعلق أساسا بالشكل والمنهج فيما يلى :

* يلاحظ قارىء التقرير أنه تعامل مع الحالة الدينية بأسلوب الحصص المتساوية دون اعتبار كاف لحجم وعمق هذه الحالة لدى كل فئة فالحالة الدينية الإسلامية القائمة وسط كتلة بشرية تمثل ٩٤٪ من السكان (حسب آخر إحصاء رسمى) والتى تشهد ظواهر وتفاعلات هى بؤرة للاهتمام المحلى والدولى تحتاج بطبيعتها إلى حظ وجهد يتناسب مع وضعها واتساعها بذات القدر فإن الكنيسة القبطية الارثوذوكسية التى ينتمى إليها ٨٥٪ من أقباط مصر كان ينبغى أن تعطى حصة مختلفة عن الكنيستين القبطيتين الأخريين الكاثوليكية والإنجيلية وإغفال هذه الأحجام يعطى انطباعا مغلوطا عن خريطة الحالة الدينية فى مصر التى يفترض ان التقرير صادر لكى يجلى معالمها .

* يجد القارىء ذلك التفاوت فى أسلوب دراسة الحالتين الإسلامية والقبطية فيلاحظ مثلا أن الكيفية التى عولجت بها الحالة الإسلامية خصوصا فيما يتعلق بالحركات غير الرسمية اتسمت بقدر من عدم الدقة فى المعلومات فضلا عن التسرع فى إطلاق الاحكام التقييمية التى تعبر عن رؤية ذاتية ،من قبيل المعلومات غير الدقيقة مثلا تلك الإشارة إلى أعضاء مكتب الإرشاد الراهن فى حركة الإخوان المحظورة (ص١٧٥)وتضمينها اسماً لقيادى ليس عضواً فى المكتب (عباس السيسى)وآخر انتقل إلى جوار ربه منذ ١٦ عاما (محمد كمال السنانيرى) ومن قبيل الأحكام التقييمية

تلك الاشارة فى مدخل قسم الحركات غير الرسمية أنها تستهدف بناء مؤسسات دينية مضادة، تسعى لطرح مشروعها السياسى الدينى كبديل مناهض لمشروع الدولة الحديثة فى مصر وغيرها من المجتمعات العربية وهو رأى قد يكون صحيحا فى حالات استثنائية والتعميم فيه قد يفهم فى مقال صحيفة دعائية ويبدو شذوذا منكورا فى أى بحث علمى ما لم يقدم الباحث دليلا عليه.

بالمقابل فمعالجة الحالة الدينية القبطية تمت بقدر معتبر من الدقة والرصانة إضافة إلى انها حفلت بجهد ملحوظ فى التفهم والتماس الأعذار (النموذج الأوضح على ذلك تمثل فى الحديث عن أقباط المهجر ومواقفهم السياسية ص٢٢٠و٢٢١)

هناك تفسيرات متعددة لذلك التفاوت بعضها يتعلق بالمواقف الشخصية للبعض أو باتجاهات الريح السياسية لكنى أحسب أن العنصر الأهم هو أن معالجة الحالة الدينية القبطية تمت من خلال باحثين ناشطين فى مؤسساتهم الكنسية على عكس الباحثين الذين تناولوا الحالة الإسلامية الذين كانوا فى أحسن فروضهم من خارج تلك الدائرة وليسوا من داخلها.

* يفترض أن مصطلح الحالة الدينية يشمل كل الظاهرة بمختلف تجلياتها المعتبرة غير أن التقرير حصر معالجته فى دائرتين هما : المؤسسات الرسمية والحركات أو الجماعات التى تقف خارج الشرعية باعتبارها واقعا لايمكن تجاهله ونظرا لخصوصية الوضع المصرى الذى قيد من حركة الجماعات السياسية الاسلامية منذ أربعة عقود فقد نشأت خلال تلك

الفترة كتلة ثقافية إسلامية كبيرة لا هى جزء من المؤسسات ولاهى منسوبة إلى الحركات بعضهم أطلق على نفسه فى مرحلة سابقة (عام ٩٠)اسم الإسلاميون المستقلون وبعضهم عبر نفسه فى اعلان مبادىء صدر فى عام ٩١ بعنوان «رؤية اسلامية معاصرة» وقدمه الدكتور أحمد كمال أبو المجد ومنهم أفراد صار كل منهم مؤسسه بذاتها مثل الشيخين محمد متولى الشعراوى ومحمد الغزالى وهذا التوجه كان له حضوره المهم فى البحوث الاكاديمية بالجامعات المصرية التى برزت فيها الحالة الاسلامية بشكل ملحوظ ففى مكتبة مركز الدراسات المعرفية بالقاهرة مثلا بيانات عن عدد رسائل الماجستير والدكتوراة التى قدمت إلى الجامعات المصرية خلال العقدين الأخيرين نجد فيها مثلا :١٢٥ رسالة تم اعدادها فى موضوع الاقتصاد الاسلامى (فى جامعة الاسكندرية قسم خاص لهذا الفرع)ـ١٩٠رسالة فى التربية ـ١٥٠٠رسالة فى القانون والشريعة ـ٧٠٠ رسالة فى مقارنة القانون بالشريعة ـ٢٠٠ فى اللغة العربية ـ١٨٠٠ فى أصول الدين .

هذا كله تم اعداده بالفعل، بخلاف الرسائل الجامعية التى ما زالت تحت الاعداد. وفى حدود علمى فإنه لايكاد يمر شهر إلا وتناقش فى الجامعات المصرية رسالة دكتوراة أو ماجستير فى الموضوع الاسلامى أو وثيقة الصلة به.

ليست لدى معلومات عن الوضع المماثل فى الحالة الدينية القبطية، لكنى لن أستغرب إذا شهدت تلك الحالة تحركا ثقافيا موازيا فى ذات الاتجاه .

هذه المساحة الواسعة بما تمثله من وزن مؤثر فى الحياة الثقافية تجاهلها التقرير تماما ولم يأت على ذكر أى من قسماتها البارزة التى لا تخطئها عين.

* ملاحظتى الأخيرة على هذا المستوى العام أن التقرير وهو يتحدث عن الحالة الدينية فى مصر قصر اهتمامه على المسلمين والأقباط وتجاهل اليهود ،الذين يظلون ـ رغم قلة عددهم ـ جزءا من تلك الحالة يتعين عدم اغفاله وإلا شاب التقرير نقصان يعيب شموله لكل جوانب الواقع المصرى وحتى على الصعيد الاسلامى فأحسب أن التقرير كان يمكن أن يحقق إضافة مهمة لو أنه عنى ببحث موضوع الشيعة فى مصر الذى كثر الحديث عنه فى السنوات الأخيرة ولم يعن به سوى الإعلام الأمنى .

## شائعة بحاجة إلى تحقيق

أما ملاحظاتى على تناول التقرير لما أسماه بظاهرة الاسلام السياسى فهى عديدة وأوجزها فيما يلى:

* ذهب رئيس تحرير التقرير إلى أن ظواهر الاسلام السياسى برزت منذ عام ١٩٧٤م «حين انتقلت الحالة الدينية من محض استلهامات خلقية ومعيارية وسلوكية للمجال الخاص إلى المجال العام السياسى والثقافى (ص١١) وهو كلام معناه أن الحالة الدينية قبل ذلك التاريخ كانت مجرد أمور خلقية وسلوكية خاصة ولكنها بعده تحولت إلى حركة لها دورها السياسى والثقافى وهذا كلام يحتاج إلى مراجعة لان رسالة الاسلام منذ نزلت كانت حاضرة بقوة فى المجالين السياسى والثقافى وأفرزت نموذجا

فذا أقام الصرح الحضارى العظيم الذى احتل مكانته المشهودة فى المسيرة الإنسانية وفى العصر الحديث كانت المهدية والسنوسية والوهابية من تجليات الحالة الدينية فى المجالين السياسى والثقافى ومشروع جمال الدين الافغانى ومن بعده محمد عبده كان دعوة للحفاظ على «الجامعة الاسلامية »، تلك التى تحرك فى إطارها الحزب الوطنى القديم بقيادة مصطفى كامل ومحمد فريد ،كذلك فإن تأسيس جمعية الشبان المسلمين فى سنه ٢٧، ثم الاخوان المسلمين فى العام التالى ذلك كله لا يمكن أن يكون مجرد «استلهامات خلقية وسلوكية للمجال الخاص ».

ثم إن التأريخ بسنة ١٩٧٤ يثير علامة استفهام كبرى :لماذا هذه السنة بالتحديد ؟ـ لا يفصح الباحث عن سبب اختياره لهذه السنة، لكنه فى إشارة أخرى لاحقة (ص١٨٧) تحدث عن «تشجيع سلطة السبعينيات للفكر والحركة الاسلامية فى مواجهة تيارات سياسية أخرى وهذه الاشارة ترجح الظن بأن المقصود هو ما ترددمن أن الرئيس السادات هو الذى شجع التيار الاسلامى على التحرك لمواجهة تأثير معارضيه من الناصريين والشيوعيين وهى الوقعة التى روج لها البعض حتى استقرت وصارت من المسلمات خصوصا وأنها توفر تفسيرا مريحا للظاهرة الاسلامية يعطى الانطباع بأنها من صنع السلطة وليست خارجة من عمق المجتمع وضميرة وأشواقه غير أن الدكتور كمال ابو المجد الذى عاصر تلك الفترة بحكم موقعه كوزير للشباب يعتبر الواقعة «افتراء وشائعة ومكذوبة من أساسها». وسمعته يتحدث عن شهود أحياء يمكن الرجوع إليهم للتثبت من حقيقة

الأمر، وقد كانوا اعضاء فى الأمانة العامة للاتحاد الاشتراكى آنذاك وقد عرضت عليهم قضية الشباب وحركته .ومنهم الاساتذه :محمد عثمان اسماعيل وأحمد عبد الاخر وابراهيم شكرى .

إذا صح كلام الدكتور أبو المجد فمعناه أن التقرير اعتمد على معلومة خاطئة فى تفسير صعود الحالة الاسلامية فى السبعينات. ومن جانبى ارجح اختلاق المعلومة لسبب آخر هو أنها إذا فسرت انطلاق الحالة الاسلامية فى مصر ،فبماذا تفسر الانطلاقة المماثة التى شهدها العالم العربى والإسلامى خلال تلك الفترة من الجزائر إلى جاكرتا ،هل يمكن الادعاء بأن ذلك تم بتشجيع من السلطة أيضا؟

* أحسن التقرير حين ميز فى الحركات الدينية غير الرسمية بين المعتدلين والمتطرفين، وأحسن صنعا كذاك حين استبعد مصطلح «الأصولية » ولم يستخدمه فى التقرير، وكان دقيقا وصائبا حين نفى المبالغات التى أحاطت بعدد من الجماعات المتطرفة والتى وصل البعض بعددها إلى٣٠ أو أربعين جماعة فى حين أنها كما أشار التقرير بحق لا تكاد تتجاوز حدود عدد الاصابع الواحدة.

* أغفل التقرير معالجة موضوع حزب « الوسط» الذى يعد مشروعه أحد اهم التطورات الايجابية الحاصلة فى الحالة الدينية الاسلامية ،باعتباره نموذجا لمحاولة الخروج من الاطار التقليدى للحركة الإسلامية وتقديم صيغة تنطلق من المفهوم الوطنى والإسلامى والحضارى وقد اعد رئيس تحرير التقرير ـ الاستاذ نبيل عبد الفتاح ـ دراسة ضافية نشرتها صحيفة

«الوفد» فى ١٨ / ١ / ٩٦ ربما يرد على الملاحظة بان أمر الحزب لم يحسم بعد، فضلا عن أنه يدخل ضمن أحداث عام ٩٦ فى حين أن التقرير عالج الحالة حتى سنة ٩٥، وهو رد مقنع إلى حد كبير لكن الذى شجعنى على ايراد الملاحظة أن التقرير أشار إلى الحزب فى سطرين ونصف سطر (ص١٧٠) وهو يتحدث عن الانشقاقات داخل حركة الاخوان المحظورة .

## كلام مشوش ينقصه الضبط

* أورد التقرير كلاما غريبا عن موقف حركة الاعتدال الاسلامى من الحرية والديمقراطية ،حيث أخذ على ذلك الاتجاه أن مفهومه لمعنى الحرية «مختلف إلى حد كبير عما هو معروف فى الفكر (الليبرالى) وأضاف أن هذا الفكر الليبرالى يعتبر بأن الأصل فى الحرية هى الاباحة والايمان بقدرة الفرد على إدراك مصالحه الحقيقة، وأنه خلق حراً (إلا أن) أدبيات حركة الاعتدال تعتبر أن الاصل فى الحرية هو التقييد، وأن الفرد مطبوع على الخطأ والشر وأنه يميل بطبعه إلى العبودية سواء كانت لاله (؟!) أو لمخلوق أو لنظام ... ولم يغير هؤلاء (المعتدلون) خلال التسعينات نظرتهم التى تقضى بتقييد الحرية بالشرع (؟!) ورفض قبول أساسها الفلسفى،(ص١٧٢)

مثل هذا الكلام المشوش يتردد فى مواضع عدة من الجزء الخاص بحركة الاعتدال فهو يوحى بحتمية مرجعية الفكر الليبرالى الغربى الذى هو محل نقد ومراجعة من جانب المثقفين الغربيين أنفسهم ويستخدم مفردات الخطاب الاسلامى فى امتداح الموقف الغربى فى ان الاصل فى

الاشياء الابـاحة ـ متى اسـتعبدتم النـاس وقد ولدتهـم أمهاتهـم أحراراً ثم يعـتبر العـبودية للـه مطعنـا وهى فى الفـكر الاسلامى عـتق للنـاس من أى عـبـودية لبـشر كائـنا من كان ) ويـأخذ علـى حركة الاعـتدال دعوة ممـارسة الحرية فى حدود الشرع أما الإشارة إلى أن الفرد مجبول على الخطأ والشر، وأنه يمـيل بطبعـه إلى العبـودية ،فهو من قـبيل القاء الـكلام على عـواهنه، والادعاد بغير دليل ،الذى ينبغى أن يتنزه عنه أى تقرير علمى .

* ثمة الحاح فـى التقرير على أن أهم قـضيتين فى فكـر حركة الاخوان هما إقامة الخلافـة وتطبيق الشريعة (ص١٧٢).وهو قول يحـتاج إلى تدقيق لان خطاب حركة الاخوان حين كانت تنظيـما معترفا به ـ أى أنه حتى سنة ٤٨ ـ لم يشـر إلى مسالـة الخلافة كثيـراً. والقانون الاساسـى للجمـاعة فى تعديله الأخير (سنة ٤٨ نص على ان من اهـدافها قيام الدولة الصـالحة التى تنـفذ أحكام الاسـلام وتعاليـمه عملـيا وتحرسهـا فى الداخل وتـبلغهـا فى الخارج (البـاب الثامن ـ مادة ٢ـ فـقرة و) ومما كتبه الأسـتاذ البنا فـى رسالة التعاليم أن الحكومـة تكون إسلامية بحق عندما تؤدى مهمـتها كخادم للأمة وأجيـر عندها هـذا الخطاب اخـتلف فى مـرحلة الحـظر التـى ظهر اثنـاءها خطاب جديد تـبنى مسألة الخلافة وأعطـاها تلك الأولوية مثل هذا الـتمييز مهم فى دراسة التقرير التى عنيت بذكر تفصيلات عديدة من قبيل أن أحد الشبان الذين دعوا الى تغيير البناء التـنظيمى للجماعه متزوج من ابنة اخت نائب المرشد العام وأولى من ذلك لاريب أن تدرس التطورات التى طرأت على خطاب الجماعة خلال السنوات الاخيرة لما لذلك من دلالة مهمة .

* كان من بين حيثيات إصدار التقرير تلك المآخذ التى أوردناها فى البداية، من أن الحالة الدينية المصرية «مجهول على مستوى المعرفة» وأن «الصور النمطية حول الظواهر الدينية هى السائدة، مع غلبة نزعات الهجاء والسجال».. إلخ غير أن قارئ الجزء الخاص بالحركات الإسلامية غير الرسمية يخرج بخلاصة مفادها أن المعتدلين مراوغون ويتبنون خطاباً مزدوجاً، بينما المتطرفون «ملعونون» من الأساس. وإذا كانت هذه هى الرسالة المراد توصيلها فى هذا الجزء، فمن حق القارئ أن يتساءل ما هى «الإضافة المعرفية» التى حصلها، وهل خرج التقرير عن الصور النمطية كما وعد فى البداية، أم أنه أعاد إنتاجها فى ثوب آخر؟!

لقد تحققت تلك الإضافة فى أجزاء أخرى من التقرير بدت أوفى وأدق، الأمر الذى يشكر عليه معدوه.. ولو أنهم تداركوا مثل هذه الشوائب والثغرات لجاء التقرير أفضل وأكمل. وهو ما نتمناه وننتظره فى التقارير القادمة بإذن الله.

# تهافت التفكير العلمانى
# فى نقده للخطاب الإسلامى(*)

كان من الواحب قبل الحديث عن «تهافت التفكير العلمانى» أن نتحدث عن «مقاصد» هذا التفكير، وذلك جريا على سُنّة الإمام أبى حامد الغزالى فى نقده لفلاسفة عصره، إذ بدأ برصد مراميهم وأحاط بها فى كتابه المسمى «مقاصد الفلاسفة» ثم شفعه بكتابه الشهير «تهافت الفلاسفة».

ولكن مقاصد التفكير العلمانى فى بلادنا بالذات أضحت من الجلاء والذيوع بما لاخفاء معه، وخاصة فيما يتعلق بمقاصده من نقد للخطاب الإسلامي، ومن ثم فقد آثرنا الحديث مباشرة عن «التهافت» ـ ومعناه «التساقط» كما فى لسان العرب ـ بعد أن وضحت المقاصد.

## أهم سمات التفكير العلماني

ونود قبل الدخول فى تفاصيل «التهافت العلمانى» أن نؤكد على أمرين:

**أولهما:** أن الخطاب الإسلامى ليس معصوماً من الخطأ، وأن من حق كل صاحب فكر بل ومن واجبه أيضاً أن يمارس النقد المنهجى العلمى فى هذا الخطاب، ومن حقنا أن ننقد النقد، وهكذا حتى تندفع عجلة الفكر المتجدد إلى الأمام.

**وثانيهما:** أنه بالرغم من ادعاءات العلمانيين فى بلادنا من أنهم

(*) نشرت هذه المقالة بمجلة «المجتمع الكويتية بتاريخ ٢٨/ ٦/ ١٩٩٤.

يدافعون عن العقل، وحرية الرأى، والنقد والإبداع، وأنهم يؤمنون بتعدد طرق الوصول إلى الحقيقة إلا أن ممارساتهم الفعلية كثيراً ما تتناقض مع هذه الادعاءات، ونجدهم يمارسون خطاباً إقصائياً لا يتسع لرأى يخالفه، ووصائياً لا يرى للحقيقة باباً غير بابه، وسلطوياً على كل من عداه، فكل من عداه قاصر، وليس من حقه أن يفكر مستقلاً، وتلك هى أهم السمات العامة للتفكير العلمانى فى علاقته بالخطاب الإسلامي.

## مُسَلَّمات التفكير العلمانى

## سبب تهافته وأزمته

وفى رأينا أن لهذا التفكير العلمانى مُسَلَّمتين ينطلق منهما - وإن كان يضمرهما ولا يعلنهما - وهو ينتقد الخطاب الإسلامى، وهما:

١ - عالمية الحضارة الغربية، وما تقدمه من علوم إنسانية واجتماعية وطبيعية، وحتمية التواصل معها، والنقل عنها دون قيد أو شرط.

٢ - إن من شروط التقدم: القطيعة مع تراث أمتنا، والتنكر له جملة وتفصيلا حتى يمكن اللحاق بركب الغرب.

وبسبب هاتين المسلّمتين يتهافت التفكير العلمانى - كما سنرى - وفى الوقت نفسه يكتسب سماته التى سبقت الإشارة إليها، ويتجلى هذا التهافت فى ثلاث مشاكل نمطية، تمثل كل منها أزمة حقيقية، نجدها شائعة فى كتابات العلمانيين فى بلدنا على اختلاف تخصصاتهم، وبمختلف فصائلهم، وهذه المشاكل - الأزمات - هي:

**أولا:** مشكلة المصطلحات.

**ثانيا:** المنهج.

**ثالثا:** أزمة الوعى واغتراب الرؤية.

ولكن كيف يتجلى التهافت من خلال هذه المشاكل؟ وكيف يتعامل معها التفكير العلماني؟ إن الإجابة على هذا التساؤل تستلزم القيام بدراسة موسعة لنماذج متعددة من الخطاب العلماني، وخاصة فى جدله مع الخطاب الإسلامي، ولكننا سوف نكتفى بنموذج نقى من هذه النماذج، وهو الذى يعبر عنه الأستاذ: السيد ياسين، مدير مركز الدراسات السياسية بالأهرام، إذ يغرينا نقاؤه العلمانى بنقده، كما تغرينا سماحته بمصارحته بهذا النقد.

**أولا: مشكلة المصطلحات (الدين ـ السياسة)**

إن قائمة المصطلحات التى نود مناقشتها مع أستاذنا السيد ياسين ـ ومع غيره من العلمانيين ـ طويلة جداً، وهى تبدأ من المصطلحات المركزية الكبرى مثل «الدين» و«السياسة» و«الديمقراطية» و«العلمانية»، وتصل إلى المصطلحات الفرعية الخاصة بفئه أو جماعة أو موقف مثل «التطرف» و«العنف» و«التيار المعتدل». وحسبنا هنا أن نتناول مصطلحين مركزيين هما: «الدين» و«السياسة» لا لأنهما يغنيان عن مناقشة بقية المصطلحات، ولكن لأنهما يكمنان خلف الكثير منها، ولأن مدلول كل منهما يؤثر فيما سواه، وفقاً للمرجعية العليا التى تنتمى إليها هذه المصطلحات وتنتظم فيها.

وإذا كان «المصطلح» حسب تعريف علمائنا له هو «اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى» (التعريفات للجرجاني) إذن فهو «دال» على «مدلول»، وقد يختلف الدال أو المدلول، أو هما معا باختلاف المدارس داخل العلم الواحد، أو باختلاف البيئة الاجتماعية وما يلحقها من تطور عبر الزمن.

وينصرف اهتمامنا هنا لا إلى الدال بل إلى «المدلول» وما يلحقه من تطور عبر الزمن.

## تأثر العلمانيين فى موقفهم من الدين بالغربيين

فمن قراءتنا لكتاباته، وحوارنا المستمر معه، نستطيع القول إنه يستمد مفهومه لكل من «الدين» و«السياسة» مما قدمته المدارس الغربية فى علمى الاجتماع والسياسة، ومن المدرسة الفرنسية بصفة خاصة، وأصحاب هذه المدارس منهم من يرى أن الدين - أى دين - عبارة عن واقعة اجتماعية، تنشأ عنها مجموعة من الاعتقادات والأعمال المتعلقة بالأشياء المقدسة (أى المعزولة المحرمة)، ومن ثم فإنهم لم يعتبروا من القدسية الدينية سوى جانبها السلبي، وهو تحريمها لبعض الأشياء، والتحذير من مباشرتها حسب ما ذهب إليه - مثلا - دوركايم، وريناك وغيرهما من علماء الاجتماع، وهم فى ذلك متأثرون بدراستهم لحياة المجتمعات البدائية، بتاريخ أوربا فى عصورها الوسطى، وقصة الدين المسيحى مع الكنيسة، وقصتهما سوياً مع السياسة والعلم والتقدم

الاجتماعى والاقتصادى، تلك القصص التى خلصوا منها إلى اعتبار أن الدين قوة معطلة للحياة، وأنه يجب أن يظل شأناً خاصاً بين العبد وربه، وذلك فى أحسن الحالات، وإلا فلا حاجة إليه أبدا.

أما «السياسة» فهى أمر دنيوى بحت، يدور معناها حول السلطة وما يرتبط بها من الاستخدام الإكراهى للقوة، والصراع حولها، والتخصيص السلطوى للقيم، ومحاولة التأثير فى الآخرين والسيطرة عليهم، وكيفية الوصول إلى الحلول الوسط إن تعذرت السيطرة الكاملة، فهى ـ كما يقولون ـ فن الممكن، وما لا يمكن لا يمكن.

وإذا كان هذا الفهم العلمانى للدين والسياسة صحيحاً فى سياقه الذى ظهر فيه، ومناسبا لبيئته التى نبت منها وهى مجتمعات أوروبا، فما لنا نحن وهذا الفهم الذى صار من البدهيات المستبدة بأذهان العلمانيين فى بلادنا؟ ولماذا يحاول فريق منهم أن ينظر إلى الإسلام كدين، وإلى السياسة كعلم وحركة من خلال هذاالمفهوم وفى ضوء تلك المرجعية؟

**مفهوم الدين والسياسة فى المرجعية الإسلامية**

إن مفهوم «الدين» فى ضوء مرجعيتنا الإسلامية هو ـ كما عرفه العلماء ـ «وضع إلهى» سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح فى الحال، والفلاح فى المآل، أو هى كما لخصه الشيخ دراز: «وضع إلهى يرشد إلى الحق فى الاعتقادات، وإلى الخير فى السلوك والمعاملات». أما السياسة فمفهومها الإسلامى مرتبط أيضا بالصلاح والإصلاح،ومن ذلك تعريف

الإمام الـغزالى لـها بأنـها: «هى اسـتصلاح الخـلق لإرشادهـم إلى الطـريق المستقيم المنجى فى الدنيا والآخرة».

إننا نـختلف مـع الأستاذ ياسين اخـتلافا جذريـا فى أن يسحـب المدلول الغربى للدين والسياسة على «الإسلام» و «سياسته» ويزيح مدلولهما الذى تقدمـه المرجعيـة الإسلامية، ونرى أن هـذا شئ وذاك شئ آخر، وأن الـنظر إلى الإسلام وفـهم دوره فى المجتـمع، وفى علاقتـه بالدولة لابـد أن يكون محكومـا بجوهر الإسلام ذاته، وخصائـصه هو، وليس بمفهوم آخـر للدين مستورد من بيئة أخرى، ومن سياق اجتماعى وحضارى آخر.

ونعتقد أن هذا الأصل المعرفى الذى أشرنـا إليه بإيجاز لكل من «الدين و«السيـاسة» هو الذى يفـسر لنا لماذا يـستخدم العـلمانيون فـى بلدنا تعـبير «الإسلام السياسى» ولا يـرون فيه إلا معانى سلبية ـ وهـو مصطلح رجراج لا نقره، لأنه وليد التفكير العلـمانى فى وصف وتحليل الإحياء الإسلامى ـ كما أنهم لا ينظرون إلـى التيار المعبر عنه اجتماعيا وسياسـيا وثقافيا إلا على أنه قوة معطلـة، ورافضة للتقدم، وهنا يظهـر أثر الخلفية العلمانـية لمفهومى الدين والسياسة علـى منهج النظر فى واقعنا وتقويمه، وقـس على ذلك بقية المصطـلحات التى يـستخدمونـها، ويستـخدمها الأستـاذ السيد ياسـين مثل «الاعتدال» و«التطرف» و«العنف» فهو لا يرى عـنفا إلا ما ينسب إلى التيار الإسلامى ـ بالحق أو بالباطل ـ أما عنف الدولة والإرهاب الفكرى العلمانى فلا يراه، وربما رآه حـقا مشروعاً للـسلطة السياسـية وأنصارها ـ باعـتبارها صاحبة الحق فى الاستخدام الإكراهى لـلقوة، و«الاعتدال» لديه هو ما كان

أقرب إليه هو، وإلى نمط تفكيره وليس ما كان أقرب لوسطية الإسلام وسماحته، وهو عندما يستخدم مصطلح «التطرف» فإنما ليشير به إلى الرافضين للوضع القائم أو لبعض جوانبه، والذين يرون الإسلام نظاما شاملا للحياة دون أن يقيس هذا «التطرف» بضده وهو «التفريط» والانحلال على الجانب الآخر ـ فهذه حرية ـ بل ودون أن يلتزم بالبديل المنطقى للتطرف وهو «الوسطية» أو أن يميز من يتخذونها منهجا لهم عن غيرهم، ناهيك عن أن يدعو هو إلى هذه الوسطية بوعى وصدق وعزم، وبدلا من ذلك يصبح الكل فى نظره سواء، لا فرق بين معتدل ومتطرف وإرهابي. (راجع مقاله بالأهرام ١٠/ ٤/ ١٩٩٤م).

ذلك هو التهافت الأول الذى يصيب التفكير العلمانى وهو ينتقد التيار الإسلامى ـ الذى نكرر أنه يستحق النقد ـ فى خطابه وممارسته، إنه «تهافت المصطلح».

**ثانيا: مشكلة المنهج**

تتجلى مشكلة المنهج فى الخطاب العلمانى بأوضح ما يكون عندما يتناول شأنا من شئون الاتجاه الإسلامى ، فكريا كان هذا الشأن أو حركيا، أو تنظيميا ، تكتيكيا أو استراتيجيا.

والحق أن كتابات بعض العلمانيين فى بلدنا تتميز بشئ من الرصانة، وتلتزم بما تمليه صرامة البحث العلمي، وهى تقلد أو تنقل أو تعيد إنتاج أفكار ونظريات علماء الاجتماع والسياسة فى الغرب، بما فى ذلك ما

يتعلق منها بأوضاع مجتمعاتنا العربية والإسلامية، ولكن ما أن يأتى الحديث عن الاتجاه الإسلامى، إلا وتتعطل لديهم كل أدوات المنهج العلمى عن العمل، وتنحل كل ضوابطه، ولا يبقى للصرامة أو للرصانة من أثر، ويتم استبدال كل ذلك بأمور أُخر ، لا تمت للمنهج العلمى الموضوعى بصلة، ومن كتابات الأستاذ السيد ياسين ـ كحالة دالة على نمط التفكير العلمانى فى الشأن الإسلامى ـ نكتشف أبعاد هذه المشكلة المنهجية فى الآليات التالية:

## استخدام الخطاب الأيديولوجى الذى لا يهتم بالوقائع والمعلومات الموثقة

١ـ استخدام الخطاب الأيديولوجى المنولوجى بدلا من التحليل العلمى، ومثل هذا الخطاب لا يحفل بالوقائع والمعلومات الموثقة ، ولا ينسب قولا إلى قائله، ولا فعلا إلى من فعله، إلا فيما شذ وندر، ويكتفى بمناقشة خياله، ومن ثم فهو لا يخرج عن أفكاره المسبقة، والصور النمطية القائمة فى ذهنه، ويظل مغلقا على نفسه، وكمثال على ذلك نجد كاتبنا وهو يتكلم عن عناصر المشروع الإسلامى لدى «تيار الإسلام السياسى ممن يرتدون عباءة الاعتدال» على حد تعبيره، دون أن يذكر من هم على وجه التحديد فى مصر مثلا، متعمدا الغموض ـ يقول (الأهرام ١٠/ ٤/ ١٩٩٤) «إذا كان النموذج السودانى هو الصورة المثلى لتطبيق الإسلام، فمعنى ذلك بكل وضوح أن هذا هو المشروع الإسلامى: قضاء على التعددية السياسية، وقضاء مبرم على حرية التفكير والتعبير، واختفاء مبدأ سيادة القانون،

ورفض آلية الانتخابات كأساس لتداول الأحزاب السلطة، وافتعال المعارك مع العالم، وتصدير الإرهاب إلى الدول العربية المجاورة» ونحن نسأل بدورنا: من ذا الذى قال أو كتب أن النموذج السودانى هو الصورة المثلى لتطبيق الإسلام؟ ولو صح أن فردا هنا أو هناك قال وكتب مثل هذا الكلام أيكون ذلك دليلا علميا كافيا لاستنباط «عناصر المشروع الإسلامى» لدى التيار المعتدل فى مصر على هذا النحو الذى فعلته يا أستاذنا؟

إنه لا يجيب، بل يسأل سؤالا استنكاريا آخر، وهو يحاور نفسه قائلا«إذا لم تكن هذه العناصر الحقيقية (كذا) للمشروع الإسلامى الذى يدعو إليه أصحاب تيارالإسلام السياسى فما هى عناصر مشروعهم؟ أليسوا هم الذين يشنون حملة إرهابية ضد العلمانية وأنصارها على أساس أنها تدعو للفصل بين الدين والدولة؟ (مقاله المشار إليه) ويواصل تساؤلاته «أليسوا هم».. «أليسو هم» دون أن يحدد لنا من «هم» وكأنهم معروفون بالبداهة، وصورهم مطبوعة فى الأذهان من كثرة ظهورهم على شاشة التليفزيون، وكأن الناس يطالعون أفكارهم منشورة فى الصحف والمجلات.

والحقيقة أن مثل هذا الخطاب المرسل سهل ميسور لمن أراد أن يتحلل من مستلزمات التحليل العلمى، ويكتفى بالسجال الأيديولوجى المنولوجي.

## انتقاء أمثلة شاذة لاستخلاص أحكام عامة منها

٢ـ استخلاص أحكام عامة وقطعية من حالات شاذة واستثنائية، وكثيرا ما يستخدم العلمانيون هذا التكتيك فى نقدهم، فينتقون الأمثلة الشاذة ،

والمواقف الخاصة الظرفية من هوامش الاتجاه الإسلامى، أو حتى من المحسوبين عليه، ليصلوا من تلك الأمثلة والمواقف إلى تعميمات يطلقونها على مجمل الاتجاه الإسلامى بلا تمييز وكأن هذا الاتجاه عبارة عن كتلة واحدة مصمتة يمكن اختزالها فى موقف فرد أو فئة قليلة ، أو حالة استثنائية، والأمثلة على هذا التكتيك أكثر من أن تحصى (راجع مثلامقال السيد ياسين بالأهرام ٢٨/ ٣/ ١٩٩٤م).

وإذا كان هذاالتكتيك العلمانى البارع يتسق مع الخطاب الأيديولوجى المنولوجى ويشبع رغبته فى الوصول السريع إلى تعميمات كاسحة، إلا أن هذه التعميمات تظل كسيحة طالما أنها جاءت وليدة أسلوب مجاف لقواعد الاستدلال المنهجى المستقرة، فلا هو يقوم على «الاستقراء» عبر النظر فى تفاصيل الوقائع السوسيولوجية ذات الصلة بقضيته، ولا هويقوم على «الاستنباط» بآلية منطقية سليمة تربط النتائج بالمقدمات عبر شبكة من الأدلة والحجج والبراهين المعتبرة، ويصبح هذاالأسلوب «التكتيك» مجرد موقف قسرى إكراهى، يتوخى ترهيب القارئ واستلابه، وليس مساعدته على الوصول إلى اليقين الموضوعى.

## الخلط المتعمد بين التفسير والتبرير

٣ـ الخلط بين التفسير والتبرير، فلا يقبل أصحاب الخطاب العلمانى مثلا إمكانية تفسير تطرف بعض الشباب الإسلامى فى ضوء التطرف العلمانى وممارساته فى الاتجاه المضاد، إلى جانب العوامل الأخرى بالطبع، لا يقبل العلمانيون ذلك، بل ويصف الأستاذ ياسين على سبيل المثال فى مقال بالاهرام ٢٨/ ٣/ ١٩٩٤م ـ هذه الفكرة بأنها «مزاعم لا تقوم على

أساس تاريخى» وفى نظره أيضا أن «التأكيد على أن الجماعات الإرهابية تمثل استثناء فى تيار الإسلام السياسي» كمدخل لتفسير علمى دقيق لأعمال العنف، هذا التأكيد ـ فى نظره ـ ليس إلا «حيلة» من حيل التيار المعتدل «لتبرير» هذا العنف و «الدفاع المراوغ عن الإرهاب» على حد قوله.

إن هذا الخلط المتعمد بين «التفسير» و «التبرير» خطأ منهجى آخر يعانى منه التفكير العلمانى، والإصرار عليه معناه الوقوف عند مستوى الخطاب الأيديولوجى الذى تنتمى إليه آلية التبرير فى النظر إلى الأمور، ومعناه أيضا الحكم على نوايا أصحاب الخطاب الإسلامى، ومصادرة حقهم فى ممارسة «التفسير» طالما أن أطروحاتهم ـ فى نظر العلمانيين ـ ليست إلا تبريرات، ولئن صدق هذا على بعض تلك الأطروحات فإنه لا يصدق عليها جميعا، ولا يصدق بالذات على فكرة تفسير «التطرف» فى اتجاه ما فى ضوء «التطرف» فى اتجاه مضاد: فهذه فكرة تنتمى إلى آلية «التفسير» أو الفهم، وهو جزء لا يتجزأ من المنهج العلمى الموضوعى الذى يسعى لاكتشاف العلاقة بين السبب والنتيجة أو العلة والمعلول. حتى هذه الأبجديات العلمية يتحلل منها العلمانيون عند كلامهم عن الخطاب الإسلامى.

## إقصاء المبدأ بحجة فساد الممارسة

٤ـ ممارسة النقد من طرف واحد، وهذه سمة مشتركة بين الخطابين الإسلامى والعلمانى، فكل منهما ينتقد الآخر كثيرا، ولا ينتقد ذاته إلا قليلا، ولكن الخطاب العلمانى فى مصر يبالغ فى النقد من طرف واحد، إذ

يظل أسير الأمثلة المنتقاة، والحالات الخاصة بالرغم من وجود أمثلة أخرى كثيرة، وحالات متعددة تخضع لنفس المعيار النقدى الذى يستخدمه، وعلى سبيل المثال فإن العلمانيين ينتقدون إحدى الحكومات، أو بعض الفئات لأنها تنتهك حقوق الإنسان، ويسكتون تماما عن حكومات أو فئات أخرى تقوم بنفس العمل المدان وهو «انتهاك حقوق الإنسان».

والأهم من ذلك أنهم يتوسلون بنقد بعض ظواهر الغلو ليصلوا إلى إقصاء المرجعية الإسلامية ذاتها، والتشكيك فى إمكانية قيام دولة إسلامية عصرية، ويحكمون بعدم صلاحية المبدأ بحجة فسا الممارسة وخطأ التطبيق يتم تحت الشعار الإسلامي، هذا فى الوقت الذى لا يقربون فيه المرجعية الغربية أو الممارسات العلمانية المنحرفة بنقد يذكر، وقد يكون لدى البعض منهم نية النقد فى هذا الاتجاه وراجع مثلا «السيد ياسين: التغيرات العالمية وحوار الحضارات، كراسة الأهرام الاستراتيجية رقم ١٤ مارس ٩٣» ولكن نقدهم الموعود هذا لم يحدث أبدا، ومؤجل باستمرار حتى إن المرء من طول انتظار هذاالنقد الموعود صار ينشد مع الشاعر:

يا ليلُ: «النقد» متى غده أقيام الساعة موعده؟

(مع الاعتذار للشاعر الذى ساءل الليل عن «الصَّب» وليس «النقد») .
والمغزى الحقيقى لعلة النقد من طرف واحد هو شطب الاختيار الحر للآخر الإسلامى، والتفرد ـ عمليا ـ بامتلاك الحقيقة المطلقة الثابتة فى الزمان والمكان، وهذه أمور لا يؤدى إليها منهج علمى سليم فضلاً عن أنهم لا ينفكون يغطون غيرهم بأن أحداً لا يمتلك الحقيقة وحده.

## ثالثا: أزمة الوعي، واغتراب الرؤية

لماذا يرتكب التفكير العلماني في الشأن الإسلامي تلك الأخطاء؟ وما الذي يجعله يتهافت ويعجز عن حل مشكلة المصطلح، ومشكلة المنهج بأبعادها سالفة الذكر؟

ليس ثمة سبب واحد نجيب به على هذا التساؤل، بل هنا ما يمكن تسميته «مجمع السببية» ويكمن هذا «المجمع» في النموذج المعرفي العلماني الذي يصوغ العلمانيون في بلدنا رؤيتهم على أساسه ، ويرون العالم من حولهم في ضوئه - بما في ذلك مجتمعنا ومشاكله في ماضيه، وحاضره ومستقبله - ورغم اطراد فشل هذاالنموذج في النظر إلى مشاكل مجتمعنا والنهوض به على مدى قرنين من التنوير المزعوم، إلا أن نمط تفكير العلمانيين في بلدنا لم يتبدل، ولم يدفعهم هذاالفشل إلى إعادة النظر فيه حتى الآن - باستثناء بعض كبارالمؤمنين به، والداعين إليه، والذين تحولوا إلى الإسلام في العهد الليبرالي من أمثال د. محمد حسين هيكل، وفي العقدين الأخيربنمن أمثال الأستاد عادل حسين، والدكتور عبدالوهاب المسيري.

لازالت المسيرة النظرية للعلمانيين في بلادنا تبدأ من أوروبا أو «الغرب» عامة، كمصدر إلهام، بدءاً بالمصطلحات ومضامينها المشتقة من بيئة غير بيئتنا، وتاريخ غير تاريخنا، وصولا إلى تقديم الحلول واقتراح البدائل لمواجهة المشاكل، والمحصلة هي تكرار الفشل في كل مرة.

وفى نظرنا أن هذا السقوط - أو التهافت - المتوالى للتفكير العلمانى يشير بوضوح إلى أزمة الوعى العلمانى، وفى رؤية أصحابه.

أما أزمة الوعى فهى تتجلى فى عدم إدراكهم لخصوصية الذات الحضارية لمجتمعنا وإهدراها - فى كثير من الأحيان - لصالح الآخر الحضارى بدعوى العالمية تارة ، والكونية تارة أخرى، وبالتالى عدم الاهتمام بمعرفة تفاصيل واقعنا الاجتماعى وما يموج به من أحداث وتطورات وما له من تراث وخلفيات وثيقة الصلة بما يحدث، فالنظر العلمانى فى بلدنا معلق دوما بالخارج، يلهث خلفه، ويقتدى به، ولا يرى مشاكلنا إلا من خلال أفكاره، وعلى ضوء تجاربه هو لا تجاربنا نحن.

وأما «اغتراب الرؤية» فهى النتيجة الطبيعية - أو المقدمة الضرورية - لكل ما سبق وهى تتجلى فى عزلة العلمانى وانفصاله عن واقعنا الذى يخاطبه رغم ما قد تتمتع به رؤيته من سلامة نظرية مجردة لا فضل له فى إنتاجها وأية كان له فضل ترجمتها ونقلها ومحاولة تقليدها.

وأخيرا: فمن حق العلمانيين علينا، ومن واجبنا تجاههم أن نعترف لهم بدورهم الإيجابى فى شحذ همتنا لنقدهم، ونقد أنفسنا من باب أولى، فنحن جميعاً مقصرون، ومهما بلغ الخلاف بيننا فليجمعنا «النقد» و«النقد الذاتى» ونحن عازمون عليه حتى نطهِّر - سوياً - تاريخنا الحديث برحيق القرآن الكريم.

## إصدارات مركز يافا للدراسات والأبحاث من الكتب

| الكتـــاب |
|---|
| **عام ١٩٩٠**<br>١- جماعات الإسلام السياسي(ترجمة د. رفعت سيد أحمد - طلعت غنيم)<br>٢ - المسيحية السياسية في مصر (د. رفيق حبيب)<br>٣- النوبة أرض والعطر الذهب (إبراهيم فهمي)<br>٤ -من يحكم في السعودية (حسن أبو طالب)<br>٥ - البابا شنودة: حوار جديد (د.محمد مورو)<br>٦ - ثورة المسلمين في الضفة والقطاع (د. رفعت سيد أحمد)<br>٧ - خطاب الزمن الرمادي (نبيل عبد الفتاح)<br>٨ - الإسلام من العقل إلي النهضة (حسن الملطاوي)<br>**عام ١٩٩١**<br>٩ - اليابان لم تقل لا : صراع المستقبل بين الكبار(تأليف شنتارو إشهارا) (ترجمة: هالة العورى).<br>١٠ - الثورة الإسلامية في الجزائر: النص الكامل للبرنامج السياسي لجبهة الانقاذ الإسلامية: اعداد مركز يافا للدراسات والأبحاث.<br>١١ - المسيحية والحرب: قصة الأصولية الصهيونية الأمريكية والصراع على الشرق الإسلامي (د رفيق حبيب).<br>**عام ١٩٩٢**<br>١٢ - اغتيال جيل: وعودة محاكم التفتيش في الكنيسة المصرية (د. رفيق حبيب)<br>١٣ - الحرب على هدى القرآن والسنة ( إعداد احمد حسين زعيم حركة مصر الفتاة) |

# الكتـــاب

## سلسلة أدب الأطفال والطلائع:

١٤ ـ جنديان من الناس (د. محمد مورو)

١٥ ـ الفتى الطيب والأصدقاء الثلاثة (إبراهيم فهمي)

١٦ ـ حكايات واساطير الهنود الحمر (ترجمة راوية صادق)

١٧ ـ تمرد رئيسة البنائين (فؤاد حجازي)

١٨ـ حواديت جدتي (أميمة منير جادو)

## سلسلة كتاب يافا الطبي:

١٩ ـ صحة الطفل النفسية والعقلية أسرار وحقائق (د. علاء غنام)

## عام ١٩٩٣

٢٠ ـ الإيدلوجية والامن القومي العربي(صلاح زكي أحمد)

٢١ ـ الإسلام والحداثة ( ترجمة عن الفرنسية إعداد مؤسسة دار يافا للدراسات)

## عام ١٩٩٤ / ١٩٩٥

٢٢ ـ العرب والإسلام وفلسطين حوارمع الأمين لعام لحركة الجهادالإسلامي في فلسطين.

٢٣ـ بداية الإصدار الجديد لمجلة (القلم) الشهرية الثقافية المتخصصة والتي تصدر عن المركز[صدرمنها ٦ أعداد]

٢٤ ـ لا للتطبيع :كتاب وثائقي اعداد. د. رفعت سيدأحمد.

## عام ١٩٩٦

٢٥ ـ إصدار النشرة الشهرية [المقاومة] التي تعني بشئون المقاومة الإسلامية في لبنان صدرا منها ١٢ عدداً.

٢٦ ـ النازيون الجدد: يوميات العدوا ن الإسرائيلي على لبنان ١١/ ٤ـ ٢٦/٤/١٩٩٦ المعد: طارق الكركيت

# الكتـــاب

٢٧ ـ وانتصرت المقاومة اللبنانية : تأليف مجدي أحمد حسين
٢٨ـ المقاومة الإسلامية في لبنان: الواقع والمستقبل استطلاع رأي موسع للنخبة في مصر/ إعداد: خالد السيد
٢٩ ـ ديوان شعر: قمر على الجنوب: قصائد إلى المقاومة الإسلامية للشاعرالدكتور/ وليد منير.
٣٠ـ فتحي الشقاقي شهيدًا: قصة الاستشهاد كاملة:إعداد فريق من الباحثين.
٣١ ـ رحلة الدم الذي هزم السيف: الأعمال الكاملة للشهيد الدكتور فتحي الشقاقي (١٦٢٤ صفحة) ـ إعداد وتوثيق د. رفعت سيد احمد
٣٢ ـ نقوش على قبور الشهداء: للشاعر/ ممدوح الشيخ.
٣٣ ـ المقاومة وإرهاب المكر الصهيونى: للاستاذة صافى ناز كاظم.
٣٤ ـ أخبار الربيع: مسرحية عن المقاومة اللبنانية تأليف: خالد السيد.
٣٥ ـ الجهاد في سبيل الله:حزب الله نموذجاً: للدكتور/ محمد مورو.
٣٦ ـ عباس الموسوي: سيد شهداء المقاومة الإسلامية فى لبنان: إعداد فريق من الباحثين.

**عام ١٩٩٧**

٣٧ ـ الوسط والإخوان: الوثائق والقصة الكاملة لأخطر صراع سياسى في التسعينات: للاستاذ / طلعت رميح
٣٨ ـ فتحى الشقاقى: صوت المستضعفين فى مواجهة مشروع الهيمنة الغربى: للدكتور/ محمد مورو
٣٩ـ عرب وصهاينة: للأستاذ/ محمد القدوسى
٤٠ـ التحيز والموضوعية فى تقرير حالة مصر الدينية : للأستاذ/ ابراهيم البيومى غانم

# فهرس

| الموضوع | رقم الصفحة |
| --- | --- |